

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A Racionalidade da Crença em Deus.**

**Uma Avaliação da Epistemologia Reformada de Plantinga**

**Acadêmico: Bruno Lomas de Souza**

**Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal**

**Brasília**

**2018**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A Racionalidade da Crença em Deus.**

**Uma Avaliação da Epistemologia Reformada de Plantinga**

**Acadêmico: Bruno Lomas de Souza**

Dissertação Filosófica apresentada como requisito para obtenção do título de mestre em filosofia na Universidade de Brasília, redigida sob orientação do Professor Doutor Agnaldo Cuoco Portugal.

**Brasília**

**2018**

## **Agradecimentos**

Agradeço ao professor Agnaldo Portugal, que aceitou orientar este trabalho e demonstrou zelo e compreensão ao realizar essa tarefa.

Agradeço a minha família, que me deu suporte em diversos aspectos.

Agradeço ao povo brasileiro, que, mesmo indiretamente, financiou este trabalho e disponibilizou os demais recursos necessários a sua consecução por meio da Universidade de Brasília.

*Como o senhor do universo passou por nós sem que o percebêssemos?*

*Pistis Sofia*

## Resumo

Esta dissertação traz uma avaliação da epistemologia reformada, principalmente quanto ao tópico da racionalidade da crença teísta. Mas também são avaliados seus princípios básicos e sua tese da basilaridade apropriada das crenças cristãs como um todo. O método seguido é o da consideração das objeções feitas à epistemologia reformada com vista a testar sua força argumentativa. As conclusões da dissertação são retiradas do contraste estabelecido entre os antagonistas. É assim que, da resposta de Alvin Plantinga à objeção evidencialista, a tese da basilaridade da crença teísta surge como possível suporte para a presunção de teísmo no debate sobre a existência de Deus. Essa possibilidade é corroborada pela conclusão de que o espaço que Plantinga abre para a fé inabalável torna implausível que um crente com tamanho grau de inclinação à sua crença seja capaz de colocá-la seriamente em pauta. A partir de uma análise comparativa com a epistemologia das virtudes, os princípios da epistemologia reformada, conjugados com seu externismo, demonstram uma força considerável. A partir da consideração de algumas objeções à tese da basilaridade e da constatação de que elas não são bem sucedidas, conclui-se pela eficácia da epistemologia reformada, por meio do modelo A/C, em garantir a racionalidade da crença teísta pela via não inferencial. Por fim, nega-se que o mesmo possa ser dito acerca do modelo A/C estendido e a suposta basilaridade apropriada das crenças cristãs como um todo.

**Palavras-Chave:** Alvin Plantinga, basilaridade, crença teísta, epistemologia reformada, racionalidade.

## **Abstract**

This dissertation brings an evaluation of the Reformed epistemology, mainly on the topic of the rationality of theistic belief. But his basic principles and his thesis of the proper basicity of Christian beliefs as a whole are also evaluated. The method followed is the consideration of the objections made to the Reformed epistemology in order to test its argumentative force. The conclusions of the dissertation are drawn from the established contrast between the antagonists. Thus, from Alvin Plantinga's answer to the evidentialist objection, the thesis of the basicity of theistic belief emerges as a possible support for the presumption of theism in the debate about the existence of God. This possibility is corroborated by the conclusion that the space that Plantinga opens to unwavering faith makes it implausible that a believer with such a degree of inclination to his belief be able to place it seriously at stake. From a comparative analysis with the epistemology of the virtues, the principles of the Reformed epistemology, conjugated with its externalism, demonstrate a considerable force. From the consideration of some objections to the thesis of basicity and the finding that they are not successful, it is concluded by the efficacy of the Reformed epistemology, through the A/C model, to guarantee the rationality of theistic belief through the non-inferential way. Finally, it is denied that the same can be said about the extended A/C model and the supposed proper basicity of Christian beliefs as a whole.

**Keywords:** Alvin Plantinga, basicity, theistic belief, Reformed epistemology, rationality.

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>1</b>
<b>1. A Objeção Evidencialista à Crença Teísta .....</b>	<b>5</b>
<b>1.1 O estatuto epistêmico da crença teísta .....</b>	<b>9</b>
1.1.1 A ética da crença de W. K. Clifford .....	9
1.1.2 A basilaridade da crença teísta: resposta de Plantinga a Clifford .....	17
<b>1.2 O ônus da prova e a demanda evidencialista .....</b>	<b>26</b>
1.2.1 A presunção de ateísmo de Flew .....	26
1.2.2 Basilaridade e particularismo: presunção de teísmo em Plantinga? .....	33
<b>2. A Epistemologia Reformada: uma avaliação .....</b>	<b>46</b>
<b>2.1 A Epistemologia Reformada .....</b>	<b>50</b>
2.1.1 Antecedentes .....	50
2.1.2 Os elementos da Epistemologia Reformada: o caminho até o externismo .....	52
2.1.3 Os modelos A/C e a garantia das crenças cristãs .....	60
<b>2.2 Função apropriada e plano de <i>design</i> .....</b>	<b>63</b>
<b>2.3 Epistemologia Reformada Vs. Epistemologia das Virtudes .....</b>	<b>71</b>
<b>2.4 A eficácia dos modelos A/C .....</b>	<b>86</b>
2.4.1 Demanda coerentista e fé inabalável .....	86
2.4.2 A basilaridade apropriada das crenças cristãs .....	94
<b>Conclusão .....</b>	<b>103</b>
<b>Referências .....</b>	<b>106</b>

## Introdução

O primeiro ser humano que refletiu de forma séria sobre as coisas nas quais podia acreditar seguramente, ou melhor, as coisas das quais podia afirmar ter conhecimento, certamente se surpreendeu com o resultado de suas reflexões. A frase emblemática de Sócrates, “Só sei que nada sei”, carrega consigo o teor de perplexidade que um assunto como esse produz, e também aponta caminhos diversos a se seguir a partir dessa perplexidade.

Um desses caminhos é o da negação completa da possibilidade de conhecer, dada a incapacidade evidente dos seres humanos de alcançar conhecimento certo, seguro, inquestionável. Um outro caminho é o da moderação das expectativas quanto ao conhecimento, do reconhecimento de nossas limitações e da busca por meios de minimizar os erros em nossa vida epistêmica. O que relatam da vida de Sócrates se coaduna mais com este segundo caminho. Esses dois caminhos deveriam ser incompatíveis, conforme se pode imaginar pelas disposições opostas que podem provocar nos seres humanos que tentarem optar por um deles. Mas, estranhamente, é comum observar que muitos seres humanos conseguem achar uma maneira de colocar um pé em cada caminho, e por vezes escorregar para um deles, só para em seguida escapular para o outro.

O ser humano é, de fato, um conjunto de variáveis difíceis de determinar. Ele é capaz de pensar com lucidez acerca de um assunto pelo qual não tem nenhuma inclinação particular, e de fazer-se cego para os problemas conceituais evidentes de um assunto com o qual está comprometido emocionalmente. Elias Canetti, em seu livro *Massa e Poder*, descreve detidamente diferentes tipos de massas de acordo com seu comportamento ou com suas intenções, desde a massa silenciosa das pessoas que se reúnem em templos e seguem todo um protocolo preestabelecido durante todo o tempo em que permanecem no recinto, até a massa invisível, que, outrora sendo composta pelas hordas de anjos, demônios e mortos, hoje é constituída pelas pessoas do futuro, os nossos descendentes, pelos quais tomamos decisões no presente, como, por exemplo, a



decisão de cuidar do planeta.<sup>1</sup> E o fio que parece permear todas as descrições de Canetti é o da surpresa constante diante da possibilidade de um fenômeno como o que ele descreve, a reunião de pessoas com vistas a um fim.

Esse fenômeno tem uma instância que possui papel de destaque nesta dissertação: a massa religiosa, ou melhor (para abandonar os termos de Canetti), as comunidades religiosas. Para ser ainda mais específico, é de certa forma sobre a comunidade cristã que se realizará uma investigação com vistas a avaliar a racionalidade das crenças que a mantêm viva. Essa investigação parte da abordagem epistemológica do filósofo cristão Alvin Plantinga (1932- ), a epistemologia reformada. Muitos questionam mesmo se o adjetivo “cristão” pode ser ligado legitimamente ao substantivo “filósofo”, pois defendem que a atividade filosófica deve prezar pelo máximo de imparcialidade e a denominação de “filósofo cristão” parece fugir a esse princípio. Por isso, também essa imparcialidade receberá atenção, e logo no primeiro capítulo.

Muitos se questionam sobre a origem da crença em Deus, inclusive os que não compartilham dela. Bertrand Russell arriscou dizer que “o que realmente leva as pessoas a acreditar em Deus definitivamente não é nenhum argumento intelectual. A maioria das pessoas acredita em Deus porque foram ensinadas desde a infância a acreditar, e essa é a principal razão”.<sup>2</sup> Atribuir à tradição a responsabilidade pela manutenção da religião é um expediente comum entre os seus opositores. Mas não importa que outra origem possa se apontar para as crenças religiosas, os objetores da estirpe de Russell só aceitam argumentos, ou seja, eles acreditam que a crença em Deus, por exemplo, só será racional se for a conclusão de um argumento válido e provavelmente correto.

Eles exigem isso, na verdade, da maioria das crenças. Existem algumas, contudo, para as quais não parece possível construir argumentos válidos e corretos, e essa impossibilidade não obriga ninguém a abrir mão delas. A crença de que existem outras pessoas, por exemplo, parece ser um caso desses. Um argumento correto para essa crença exigiria que fossem apontados indícios a favor da conclusão de que existem outras pessoas, e ao tentar enumerar tais indícios só podemos apresentar nossas percepções de pessoas e do que elas fazem ou expressam. Acontece que, justamente por

---

<sup>1</sup> Canetti, 1995, cap. 1.

<sup>2</sup> Russell, 1957, p. 9.

estar sempre limitado a meu aparato perceptual, não posso ter acesso senão a meus estados internos, que me qualificam como pessoa (emoções, pensamentos, intenções etc.), e as percepções que acredito ter de outras pessoas seriam também estados internos meus de outro tipo. Portanto, minhas percepções do que julgo serem outras pessoas não me concedem a objetividade necessária para que eu as possa chamar de indícios. Pelo menos, elas não são indícios de que existem outras pessoas.

Esse raciocínio se estende facilmente a outras crenças comuns e importantes que temos, como a crença no mundo externo e na existência de objetos externos. O que isso mostra é que nossas limitações cognitivas não nos permitem descartar a ideia de um gênio maligno, que nos faria acreditar em coisas que parecem muito certas sem o serem, ou de que somos na verdade cérebros em cubas, recebendo estímulos que nos dão a ilusão de viver da forma que vivemos.

Voltamos mais uma vez à perplexidade mencionada no início desta introdução, que convida tanto ao ceticismo quanto à moderação em nossas expectativas epistêmicas. Não se pretende negar aquelas crenças tão básicas e indispensáveis para o gênero humano, mas mostrar que, se acreditamos nelas, não é devido a qualquer argumento válido e provavelmente correto, nem a um zelo reflexivo. Pode-se dizer que simplesmente *não podemos não acreditar nelas*, e que elas parecem ter vindo com o “pacote” cognitivo do qual somos dotados naturalmente.

É mais ou menos isso que Plantinga pensa para a crença teísta. Ela seria racional no mesmo sentido em que o são a crença em outras mentes e a crença no mundo externo, dentre outras. É para mostrar de que forma isso poderia se dar que ele constrói o modelo A/C. E para defender o mesmo para as demais crenças cristãs, ele constrói o modelo A/C estendido.

No primeiro capítulo desta dissertação, será apresentado o pano de fundo no qual a epistemologia reformada se insere. Veremos a tese da basilaridade da crença teísta surgir como resposta à objeção evidencialista, representada por W. K Clifford e Antony Flew, e como as reflexões de Plantinga sobre a basilaridade de crenças afeta o fundacionismo clássico. Será indicado também que, se for verdade que crença em Deus pode ser apropriadamente básica para o crente, então é possível a ele negar o ônus da prova no debate sobre a existência de Deus.

Mas é no segundo capítulo que o objetivo desta pesquisa, a avaliação da

epistemologia reformada, principalmente quanto ao tópico da racionalidade da crença teísta, será mais bem atendido. O contexto da discussão tendo sido estabelecido no primeiro capítulo, agora os elementos constituintes da epistemologia reformada podem ser apresentados em conexão com as primeiras reflexões de Plantinga acerca do tema da basilaridade de crenças. Depois de os modelos A/C e A/C estendido serem descritos, passa-se à avaliação propriamente dita. Os critérios de garantia da epistemologia reformada são avaliados a partir da comparação com a epistemologia das virtudes de Linda Zagzebski. A avaliação nesse ponto é positiva. Reconhece-se, contudo, numa seção especial para a noção de função apropriada, que muito ainda precisa ser dito para fortalecer esse critério. O modelo A/C é considerado eficaz na tarefa de explicar a racionalidade da crença teísta, posto que as objeções de Stewart Goetz, Jeremy Koons e Mark McLeod são fracas. O modelo A/C estendido, contudo, é julgado implausível e desnecessário, tendo em vista os objetivos de Plantinga de defender a racionalidade das crenças cristãs. Sugere-se que a via inferencial, se não for mais eficaz que o modelo A/C estendido, pelo menos o é tanto quanto ele, e com menos pressuposições. Em conexão com um resultado apontado no primeiro capítulo (a possibilidade da presunção de teísmo), vê-se também que a objeção de Richard Swinburne, de que a epistemologia reformada deixa pouco espaço para o debate, parece ser bem sucedida, dado o fato de a fé inabalável ser um ideal cristão.

Por fim, deve-se apontar que as citações principais, que se destacam do corpo do texto com letra menor, têm seus originais apresentados em notas de rodapé, exceto quando elas são tiradas de uma tradução ou de um texto escrito em português. As principais obras de Plantinga utilizadas na pesquisa são designadas pelas iniciais das palavras que constituem o seu título: “Reason and Belief in God” (RBG), *Warrant: The Current Debate* (WCD), *Warrant and Proper Function* (WPF) e *Warranted Christian Belief* (WCB).

## 1

## **A Objeção Evidencialista à Crença Teísta**

Dentre as crenças que são compartilhadas por muitos seres humanos, a crença teísta figura como fenômeno quase universalmente observável, no sentido de que até onde vai o mundo civilizado, no tempo e no espaço, e ultrapassando mesmo esses limites, chegando onde a cultura humana não apresenta as características que atribuímos a uma civilização, encontram-se exemplos ou indícios da crença em Deus. É preciso ressaltar, naturalmente, que tal afirmação, para ser verdadeira, não toma a crença teísta tal como ela é discutida no âmbito atual da epistemologia da religião, no qual ela se tornou simples o suficiente para possibilitar um consenso razoavelmente estável sobre o objeto da discussão.

Sem essa simplificação, é possível descrever a crença teísta como a crença em uma pessoa divina, dotada de poderes especiais, invisível, habitante de uma região que, se não está situada fora de nossa ordem temporal e espacial, está pelo menos em um lugar onde supostamente ninguém nunca foi. Nas histórias que se contam sobre a origem do mundo e da humanidade, ou nas de algum grupo particular sobre sua própria origem, a referência a uma pessoa ou a pessoas desse tipo é lugar-comum, e o papel que ela representa não é apenas o de criadora do mundo e da ordem, mas de mantenedora e supervisora: ela se importa com os acontecimentos do mundo, inclusive com as ações de suas criaturas, a ponto de recompensá-las ou castigá-las.

Apesar do mencionado caráter quase universal dessa crença, sempre houve quem a considerasse ingênua e frágil. Nos dias de hoje, em que as ciências têm alcançado desenvolvimentos antes sequer imaginados, a noção de Deus não raro é enquadrada entre os artigos de superstição, ao lado de lendas como a do Saci-Pererê e a do Papai Noel, e a crença teísta no máximo é reconhecida como tendo sido necessária ou aceitável na infância do pensamento humano, sendo hoje totalmente supérflua. Os menos indulgentes não veem nada de necessário ou aceitável em sustentar tal tipo de crença. Afirmam que acreditar em Deus, não importa quando ou onde, implica em abrir

mão deliberadamente da racionalidade em benefício da fantasia, o que é reprovável por si mesmo. Para reforçar sua tese, acrescentam que tal irracionalidade deliberada não é inofensiva, que não foram poucos os que morreram “em nome de Deus”, sob o fio da espada ou na fogueira, que esta ou aquela região não estaria como está (em guerra) se não fosse a religião, que a religião separa as pessoas, justifica a desigualdade e a discriminação, sobrevive à base de hipocrisia e da exploração da fé alheia, e demais coisas do gênero. Finalmente, partindo daí, alguns chegam à conclusão de que é desonesto acreditar em Deus, se não moralmente, pelo menos intelectualmente.

Com a consolidação do cristianismo no Ocidente consolidou-se também uma noção de Deus retirada das escrituras tanto cristãs como judaicas, e oferecida a todos indiscriminadamente, quer dizer, tanto o teólogo como o cristão leigo compartilhariam essa ideia geral de Deus. De acordo com essa noção, Deus teria a posse plena de potência, ciência, presença e benevolência, que o tornariam o único ser capaz de criar um mundo como este em que vivemos, criar a nós próprios e manter toda esta ordem de existência por meio de leis estabelecidas por ele.

No entanto, considerando que nem todas as tradições monoteístas concordam nos detalhes, o filósofo da religião trabalha com o que julga ser a interseção de suas principais concepções. Tal interseção equivale ao que a tradição filosófica denomina *teísmo restrito*, no qual Deus é tomado simplesmente como um ser pessoal onipotente, onisciente e onibenevolente. Assim, todas as tradições monoteístas consistiriam num conjunto composto pelo teísmo restrito e pelos elementos correspondentes a cada uma delas, ou seja, elas seriam, cada uma por seu turno, uma espécie de *teísmo expandido*. Numa investigação filosófica geralmente apenas o teísmo restrito é levado seriamente em consideração, não podendo os demais elementos de um teísmo expandido constituir peça indispensável nos argumentos apresentados, por serem quase sempre de caráter subjetivo ou particular a uma tradição.

Uma das características mais relevantes da abordagem epistemológica que é objeto de estudo desta dissertação é justamente sua contraposição a essa regra consuetudinária, ou seja, o uso que nela se faz de elementos próprios do cristianismo para o fim de defender a racionalidade das crenças cristãs. Esse uso se justifica pelo fato de a defesa do assim chamado teísmo restrito ter pouca relevância para efeitos

práticos, uma vez que os mais interessados no debate (porque são os mais afetados pelos críticos) são as pessoas efetivamente cristãs, judias, muçulmanas, hinduístas (algumas), e não os supostos teístas restritos. Provavelmente, as pessoas que acreditam em Deus, mas não professam nenhuma religião estariam bem próximas de um teísmo restrito, mas dado que o número dessas pessoas é relativamente pequeno<sup>3</sup> e que, justamente por serem sem religião, não são tão visadas pelos opositores, o que se tem da parte delas é um compreensível silêncio.

Além disso, as restrições aos elementos de uma religião passíveis de serem usados no debate contribuíram grandemente para a limitação dos resultados obtidos pelos “defensores da fé”, de tal maneira que pareceu necessário a autores como Alvin Plantinga indagar sobre a legitimidade daquelas restrições. Estariam os ateus sofrendo restrições semelhantes em relação aos elementos de sua visão materialista de mundo? Diante da resposta negativa a essa pergunta, um novo caminho acabou levando a uma percepção importante para a filosofia da religião, a de que grande parte das objeções levantadas contra a crença teísta já parte do pressuposto de que Deus não existe. De que modo essa percepção se deu, é uma das coisas se verá neste trabalho. Mas antes é preciso apresentar as objeções.

Os objetores da crença teísta afirmam que há certas obrigações que um indivíduo deve seguir para ser considerado racional em aceitar uma determinada proposição como crença, e que o teísta não segue tais obrigações no tocante à crença em Deus. O não cumprimento das obrigações intelectuais torna o teísta irracional ou desonesto intelectualmente. Essa visão de que há uma responsabilidade epistêmica de cumprir obrigações ou deveres epistêmicos, e de que essa responsabilidade é de fundamental importância para o processo de formação do conhecimento, caracteriza o que Plantinga denominou *deontologismo clássico*.<sup>4</sup> Das supostas obrigações que os seres humanos devem seguir no processo de formação de crenças, uma recebeu bastante atenção por parte da comunidade filosófica ao longo dos séculos, a que estabelece que o grau com que se acredita em uma proposição deve ser diretamente proporcional à evidência que a

---

<sup>3</sup> A porcentagem de não filiados a religião (incluindo-se aí ateus, agnósticos e crentes sem religião) foi estimada em 16,4% da população mundial em 2010, com perspectiva de decréscimo para 13,2% em 2050, segundo a última pesquisa do Pew Research Center, publicada em 2 de abril de 2015: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

<sup>4</sup> WCD, p. 11ss.

sustenta, variando da certeza total, em caso de evidência indubitável, até a negação absoluta da proposição, em caso de ausência de evidência ou de contradição passível de ser derivada desta. A posição que endossa essa obrigação recebeu na tradição filosófica a denominação de *evidencialismo*<sup>5</sup>.

Neste capítulo analisam-se as demandas que o evidencialismo faz à crença teísta a partir dos argumentos de William Clifford e Antony Flew e das respostas apresentadas por Plantinga. Os objetores escolhidos, além de evidencialistas, são também adeptos do *voluntarismo doxástico*,<sup>6</sup> o pensamento de que os seres humanos têm controle, pelo menos em uma medida relevante, sobre a aceitação e a rejeição de proposições, ou seja, escolhem em que acreditar e em que não acreditar. Apresentar a objeção evidencialista à crença teísta a partir deles é, portanto, duplamente eficaz, pois enseja tanto compreender as críticas de Plantinga ao evidencialismo como vislumbrar as razões de seu não-voluntarismo, que serão abordadas no segundo capítulo.

Na primeira seção tem-se a acusação que Clifford faz à crença teísta, a saber, que ela carece de fundamentos e por isso não pode ser sustentada racionalmente. Na segunda, vê-se que Flew apresenta a mesma tese, agora com considerações sobre como o debate acerca da existência de Deus deve ser conduzido para que possa ser considerado justo, a saber, com o teísta apresentando suas evidências e o ateu avaliando a força de seus argumentos. As respostas de Plantinga a cada um deles pretendem

---

<sup>5</sup> O dicionário Oxford traz como primeiro significado para *evidence*: “the facts, signs, etc that make you believe that something is true” e apresenta como equivalentes em português os termos *prova* e *evidência*; além disso, faz a palavra portuguesa *indício* corresponder a *sign*. A escolha de traduzir *evidence* por *indício*, em vez de *evidência*, teria suporte na etimologia desta, que deriva do latim *evidentia*, possibilidade de ver, clareza; donde o significado dado por Aurélio: “qualidade do que é evidente, certeza imediata”, o qual certamente não corresponde ao sentido em tela de *evidence*. Contudo, a opção de traduzir por *evidência* justifica-se pela similaridade que ela tem com a palavra inglesa, a saber, ambas possuem como significado original “qualidade do que é manifesto”, mas resguardam o sentido de “provas, sinais etc que fazem acreditar que algo é verdadeiro”. Parece certo que a língua portuguesa herdou esse segundo sentido da inglesa, por meio da tradução de livros e dublagem de filmes norte-americanos em que a palavra é usada no âmbito jurídico; quer-nos parecer também que esse processo não é reversível. Seguimos, por isso, o parecer de Agenor dos Santos quando diz que, tirante os casos em que o contexto exige especificamente uma das três opções, a palavra *indício* serve de alternativa a todos quantos queiram “evitar o anglicismo”, mas não constitui por si só melhor alternativa de tradução. Daí deriva também nossa opção de traduzir *evidentialism* por *evidencialismo*, em vez de *indiciarismo* (uma outra opção seria probacionismo, mas seu uso pouco comum nas discussões epistemológicas serve de justificativa para desconsiderá-la). (Cf. SANTOS, Agenor. *Guia Prático de Tradução Inglesa*. Verbete *evidence*)

<sup>6</sup> Para uma exposição sucinta do voluntarismo doxástico, ver Araújo (2010).

neutralizar a objeção evidencialista e mostrar uma via que garante à crença teísta um estatuto epistêmico positivo.

### **1.1 O estatuto epistêmico da crença teísta**

Por estatuto epistêmico de uma crença pode-se entender a avaliação que ela recebe de um ponto de vista epistemológico. Assim, diz-se que uma crença é racional, justificada, fundamentada ou embasada para significar que sua avaliação é *boa*, positiva. Por isso, como se pode deduzir, qualificar uma crença como irracional, injustificada, sem fundamentos ou base segura é avaliá-la negativamente. A abordagem da crença teísta nesta seção tem como fio condutor a investigação de seu estatuto epistêmico.

#### **1.1.1 A ética da crença de W. K. Clifford**

Matemático inglês do século XIX, William Clifford (1845-1879) preocupou-se bastante com questões epistemológicas e contribuiu significativamente para a discussão que corre ainda hoje sobre o tópico da justificação e legitimidade de uma crença. Sua tese de que a questão do certo e errado com relação a uma crença tem a ver com sua origem e não com seu conteúdo, “não sobre o que ela era, mas como ele chegou a ela; não se ela resultou ser verdadeira ou falsa, mas se ele tinha direito de acreditar com base na evidência que estava diante dele” <sup>7</sup>, foi defendida em seu artigo “The Ethics of Belief”, de 1877, e ensejou um desenvolvimento marcante da filosofia da religião e, mais especificamente, da epistemologia da religião.

No referido artigo, ele apresenta duas ilustrações para mostrar que acreditar em algo pia e sinceramente não isenta ninguém de buscar evidências que sustentem sua crença e, no caso de tais evidências não serem encontradas, de abrir mão da crença. Segundo ele, cuidar para que nossas crenças sejam formadas de maneira “correta” é um dever ético, um compromisso que deveria ser assumido com a sociedade (ou a humanidade), tal como aquele de não matar e não roubar, pois formar crenças de maneira incorreta pode levar ao fim da comunidade humana por consolidar a falsidade e a mentira em seu seio, assim como a permissão para roubar e matar o faria por instaurar a insegurança generalizada.

---

<sup>7</sup> Clifford, 1886, p. 1.



A verdade acidental de uma crença formada com base em evidência insuficiente não exime aquele que a aceitou da culpa de irresponsabilidade epistêmica, pelo claro motivo de o critério para correção moral da aceitação de uma crença ser aplicado sobre o processo de concepção desta, não importando o que vem a acontecer depois. Na ótica de Clifford, ações são consequências de crenças e não existem crenças desprovidas de consequências. Ora, se as pessoas concordam ser importante que a ética trate da correção das ações, não há boas razões, segundo ele, para que neguem a importância da correção das crenças. E se as pessoas honestas aceitam de bom grado regular suas ações por regras de conduta moral, tanto mais cuidado deveriam ter com as regras que seguem no processo de formação de suas crenças. Clifford se expressa nestes termos:

O dano causado pela credulidade em um homem não se restringe ao estímulo de um caráter crédulo nos outros e à consequente sustentação de crenças falsas. A ausência habitual de cuidado com relação ao que eu acredito leva à ausência de cuidado nos outros com relação à verdade do que me dizem. Os homens falam a verdade uns para os outros quando cada um reverencia a verdade em sua própria mente e na mente dos outros; mas como meu amigo reverenciará a verdade em minha mente quando eu mesmo me descuido disso, quando eu acredito nas coisas porque quero acreditar nelas e porque elas são reconfortantes e agradáveis? [...] Por tal caminho, eu rodearei a mim mesmo com uma atmosfera espessa de falsidade e fraude, e nela terei de viver. Isso pode importar pouco para mim, em meu castelo nas nuvens feito de doces ilusões e adoráveis mentiras; mas importa muito para a humanidade que eu tenha preparado meus vizinhos para enganar; o homem crédulo é pai do mentiroso e do trapaceiro; ele vive no seio dessa sua família, e não é de se admirar que ele deva se tornar igual a eles.<sup>8</sup> (1886, p. 5)

Por "credulidade", Clifford entende a tendência preguiçosa de não investigar a fundo as proposições em que acreditamos, e como ele não acredita que haja quaisquer crenças totalmente desligadas de uma ação - pois ainda que uma crença não gere uma ação agora, meu comprometimento com ela indica que certamente ela virá a gerar uma

---

<sup>8</sup> The harm which is done by credulity in a man is not confined to the fostering of a credulous character in others, and consequent support of false beliefs. Habitual want of care about what I believe leads to habitual want of care in others about the truth of what is told to me. Men speak the truth to one another when each reveres the truth in his own mind and in the other's mind; but how shall my friend revere the truth in my mind when I myself am careless about it, when I believe thing because I want to believe them, and because they are comforting and pleasant? [...] By such a course I shall surround myself with a thick atmosphere of falsehood and fraud, and in that I must live. It may matter little to me, in my cloud-castle of sweet illusions and darling lies; but it matters much to Man that I have made my neighbours ready to deceive. The credulous man is father to the liar and the cheat; he lives in the bosom of this his family, and it is no marvel if he should become even as they are.

ação no futuro -, tal credulidade não pode ser inofensiva, e o nosso dever para com a humanidade nos impele (ou deveria impelir) a combatê-la.

Subjazendo a seu argumento está um ideal de sociedade que ele teme ser frustrado pela credulidade. Sua sociedade ideal é aquela que tem suas bases numa tradição investigativa, onde se testam hipóteses para fundamentar crenças e onde não há espaço para superstições e aventuras epistêmicas meramente sentimentais. Seu homem ideal, por conseguinte, é um cientista em potencial, que mesmo não tendo por ofício o trabalho em laboratório, condiciona suas crenças à evidência alcançada pela investigação que pode realizar: aquele que não tem tempo para investigar, “não devia ter tempo para acreditar”<sup>9</sup>.

Alimentar a credulidade seria atentar contra esta sociedade e recuar em direção à condição inculta da humanidade, em que, nesta sim, a difusão de crenças meramente por conveniência era a regra. O amor à verdade parece ser visto por Clifford como uma conquista da civilização, conquista que tem mostrado seus frutos benéficos por meio do desenvolvimento humano em diversos aspectos. Em contraste com outros tipos de sociedade, e aqui ele dá suas primeiras alfinetadas nas comunidades religiosas, a sociedade ideal de Clifford tem no cultivo desse amor o motor para o cuidado no processo de formação de crenças.

O título da segunda parte de seu artigo é bem sugestivo: “O Peso da Autoridade”. E é nessa parte que a sua preocupação com a crença religiosa se torna mais visível. Se a ética da crença proposta por ele fosse seguida à risca, poder-se-ia dizer, haveria muito poucas coisas nas quais se pudesse acreditar eticamente e as pessoas teriam de se tornar, na prática, céticas ao extremo, duvidando de tudo e de todos, tendo de abrir mão até daquelas crenças úteis que, apesar de não terem sido testadas, vinham mostrando resultados positivos quando aplicadas. Ainda mais do que isso, se tal ética fosse realmente seguida à risca, questões sobre bem e mal deixariam de ser relevantes, posto que a falta de uma experiência pessoal ampla o suficiente para determinar se uma ação é realmente certa ou errada bastaria para justificar alguém na prática de ações que em geral são tidas como imorais.

---

<sup>9</sup> Clifford 1886[77], p. 6.

A isso Clifford responde com um voto de confiança: a investigação não paralisa a vida, mas fortalece aqueles princípios que guiam a vida, submetendo-os ao escrutínio da razão e revestindo-os, por conseguinte, de uma segurança que não tinham até então. E se por vezes temos de realizar ações baseados somente em probabilidades, é devido à própria natureza da atividade investigativa, que requer passos dados no escuro ou a meia luz para que se chegue ao claro *direito de acreditar*.<sup>10</sup> Quanto às nossas concepções morais, elas responderiam “a certos instintos definidos que seguramente se encontram em nós, seja qual for o meio por que lá foram parar”<sup>11</sup>.

Vemos, assim, sua posição, que era clara e precisa, tornar-se incerta e obscura. Agora ele admite que certos princípios da vida prática podem dispensar maiores investigações, ainda que sejam favorecidos por estas, caso elas venham a ocorrer. Ademais, não só se abre uma margem para se agir sem evidência suficiente em certos casos, mas afirma-se que isto se dá por ser da própria natureza da investigação tal procedimento. Quanto aos critérios que determinam em que casos seria legítimo invocar a “natureza da investigação”, nada fica claro. No âmbito moral, bem e mal são tomados por ele como dados naturais da realidade ou da natureza humana, e a investigação, também aqui, só poderia servir ao aperfeiçoamento das noções morais, não tendo relação direta com sua concepção enquanto crenças, ou seja, nossa visão sobre o que é certo ou errado viria não por meio de investigação, mas de uma faculdade natural nossa... Ao que parece, Clifford foi forçado a se tornar mais condescendente ao considerar esses pontos problemáticos, já que a rigidez com que afirmou sua tese inicialmente não se sustentaria diante deles.

Entretanto, isso, por si só, não desqualifica a sua argumentação, pois se pode afirmar que agora ele está dando as nuances do que antes ele apresentou em ideias gerais.

Dando sequência, Clifford passa a investigar em que circunstâncias é legítimo acreditar em algo com base no testemunho de alguém. Segundo ele, se por algum motivo a verificação direta da verdade de uma determinada crença estiver fora do meu alcance, posso dar assentimento ao testemunho de alguém, contanto que três critérios

---

<sup>10</sup> Clifford 1886, p. 6-7.

<sup>11</sup> Clifford, 2010[1877], p. 125.

sejam satisfeitos: que a pessoa seja sabidamente comprometida com a verdade, que tenha tido a oportunidade de conhecer a verdade acerca do tópico do qual fala, e que tenha se valido de recursos corretos ao usar a oportunidade para chegar à sua conclusão.<sup>12</sup> Segundo o matemático inglês, esses são os três elementos aos quais todos deveriam atentar antes de aderir a uma crença transmitida por outrem. E basta que um dos critérios não seja satisfeito para que a crença não seja digna de assentimento. Nesse ponto, é escusado dizer que Clifford era adepto do que viria a ser chamado voluntarismo doxástico (pois acreditava que temos o poder de decidir que proposições aceitar como crenças).

A enumeração desses critérios ajuda a esclarecer o problema do peso da autoridade. Para grande parte da humanidade, a honestidade ou integridade moral e intelectual de uma pessoa tem bastado para que seu testemunho seja aceito sem dificuldades. Quando pensamos sobre a formação da crença teísta nas pessoas, podemos concluir que parece na maioria dos casos ser pelo testemunho que ela vem a fazer parte de sua estrutura cognitiva. Alguns poucos indivíduos afirmaram ter tido experiência direta do divino e geralmente são os relatos desses indivíduos a fonte última da crença dos demais, ou pelo menos assim parece. Ora, o seu compromisso com a verdade parece ponto pacífico: honestidade, tolerância e amor são apenas algumas das qualidades atribuídas a eles por toda uma tradição. Contudo, lembrando dos três critérios de aceitação de um testemunho, não deveríamos parar por aí, deveríamos nos perguntar se tais pessoas estiveram em condições de conhecer a verdade daquilo que afirmam e, em caso afirmativo, se fizeram uso correto dessas condições.

Uma vez que a natureza das experiências que afirmam ter tido é de ordem sobrenatural, que evidências poderiam garantir a veracidade de tais experiências? Eles podem acreditar sinceramente ter tido contato com o divino, o que os absolveria da acusação de mentirosos, mas nada impede que estejam enganados, e ninguém além deles mesmos pode ter acesso ao conteúdo de suas experiências, já que, ao que tudo indica, elas não são passíveis de serem reproduzidas. Não podemos avaliar, portanto, sequer se eles estavam em condições de ter acesso à verdade. Mas se admitirmos, para fins de argumentação, que estavam em tais condições adequadas, como poderemos

---

<sup>12</sup> Clifford, 2010[1877], p. 112.

saber se eles se portaram adequadamente diante de tais condições? Será que investigaram suficientemente dentro de suas próprias consciências se o que tinham vivenciado era indubitavelmente algo de sobrenatural, quer dizer, algo que não poderia ser explicado por nenhum meio comum humano? Se chegassem à conclusão de que suas experiências eram de fato inexplicáveis, nada justifica que daí passassem à afirmação de que elas só poderiam ser sobrenaturais, pois pode ser apenas uma questão de tempo até que tenhamos uma boa explicação para elas, e essa possibilidade, por si só, deveria ser suficiente para a suspensão do juízo acerca do assunto.<sup>13</sup>

Dado que a discussão se desenrola tendo como pressuposto o voluntarismo doxástico, é importante destacar que o foco do problema parece ser uma questão de escolha, pois pode ser que os que julgam ter tido experiência do divino estejam de fato enganados, mas pode ser que não. A escolha de Clifford é pela suspensão do juízo em caso de dúvida, mas certamente não é ponto pacífico se esta é mesmo a melhor escolha ou a mais razoável. William James (1842-1910), por exemplo, põe em xeque essa alternativa:

Quando olho para a questão religiosa tal como se coloca realmente a homens concretos, e quando penso em todas as possibilidades que envolve, tanto prática como teoricamente, esta ordem de pôr um travão ao nosso coração, instintos e coragem, e *esperar* - agindo evidentemente entretanto como se a religião não fosse verdadeira - até ao dia do juízo ou até ao dia em que nosso intelecto e sentidos, trabalhando conjuntamente, possam ter adquirido indícios suficientes - esta ordem, digo, parece-me o ídolo mais bizarro que se fabricou na caverna filosófica. (James, 2010 [1897], p. 172-173, *itálico do original*)

Para James, algumas opções que se põem ao espírito humano e que não podem ser resolvidas pelo intelecto são passíveis de serem decididas legitimamente pela natureza volitiva do indivíduo. São as chamadas “opções genuínas”, que são, a um só tempo, vivas, forçosas e momentosas. Vivas porque o indivíduo realmente acredita na possibilidade de a hipótese ser verdadeira, forçosas porque ele não pode se negar a escolher sem perder o benefício em jogo, e momentosas porque não pode contar com a certeza de que haverá outra oportunidade no futuro. Então, quando ele fala na “questão

---

<sup>13</sup> Clifford, 2010[1877], p. 114-116.

religiosa tal como se coloca realmente a homens concretos”, ele está remetendo ao fato de ela se apresentar ao homem como uma opção genuína. Em tal caso, negar ao indivíduo a possibilidade de optar por acreditar, com o argumento de que não há indícios suficientes, não seria razoável.

Segundo James, o crítico da religião que pensa ser indigno dar assentimento à fé por um simples ato de vontade, não o faz por ter sido guiado pela fina penetração intelectual, mas por dar ouvidos à sua própria inclinação passional, que é contrária à fé.

Acreditam tão completamente numa ordem anticristã do universo que não há qualquer hipótese viva: a hipótese do cristianismo está morta à partida.

Logro por logro, que prova há de que o logro que resulta da esperança é pior do que o que resulta do medo? Por mim, não vejo prova alguma; e simplesmente recuso obedecer à ordem do cientista para imitar seu tipo de opção, num caso em que o meu próprio interesse é suficientemente importante para me dar o direito de escolher a minha própria forma de risco.

(James, 2010[1897], p. 153, 169)

Certamente há indivíduos para quem a hipótese religiosa está morta, caso em que a questão religiosa não será uma opção genuína para ele. Mas que eles queiram transformar sua conduta em regra geral, não obstante o fato de aquela hipótese se mostrar viva para inúmeras pessoas, é o que, para James, não se justifica. Diante da limitação do intelecto e da clara influência de nossas paixões na formação de nossas crenças, estipular que só o intelecto é confiável quando se trata de formar crenças legítimas, seria entregar-se a fantasias. Não serão analisados aqui os casos em que James vê importância crucial da fé na formação de crenças para a consecução de resultados positivos, a saber, no âmbito moral, social e científico. Destaca-se, entretanto, que ele próprio faz coro com os entusiastas do intelecto quando afirmam que este é o instrumento mais confiável que temos. Seu dissenso, como vimos, está em que não é possível e nem seria inteligente se limitar exclusivamente ao que pode ser assegurado por ele.

No que diz respeito a Clifford, presumivelmente ele inclui a crença teísta no conjunto das crenças aceitas com base apenas no peso da autoridade, na força da

tradição. É por isso que o argumento do matemático inglês vai no sentido de negar à tradição um poder do qual não é digna:

Então, em consideração à sagrada tradição da humanidade, aprendemos que ela consiste não em proposições ou enunciados que devem ser aceitos e acreditados sob a autoridade da tradição, mas em questões corretamente formuladas, em concepções que nos permitem formular mais questões e em métodos de responder questões. O valor de todas essas coisas depende de elas serem testadas dia após dia. A própria sacralidade do precioso depósito impõe-nos o dever e a responsabilidade de testá-lo, de purificá-lo e ampliá-lo com todo o nosso poder.<sup>14</sup> (1886[77], p. 7)

Ao que ele considera uma tradição estática e tirana, contrapõe uma dinâmica e convidativa por natureza à inquirição, tradição que seria, esta sim, “sagrada”. Seu ideal de ética epistêmica reserva para a crença teísta a insígnia de conjectura com pretensão a crença, pretensão impossível de se realizar enquanto seu conteúdo tiver relação com o não humano, posto que a crença deve dizer respeito ao que é passível de ser, pelo menos, avaliado por meios humanos. Consequentemente, tal ideal nega ao teísta o direito de acreditar em Deus e não lhe deixa alternativas a não ser contentar-se com a vida profana, pois uma vez que as regras eleitas para determinar a ética da crença sejam as que ordenam a suspensão do juízo em tudo quanto diga respeito ao sobrenatural, o crente não poderia persistir na fé religiosa a não ser sob a pena de ser considerado irracional.

É por isso que a demanda cliffordiana em epistemologia é inegavelmente evidencialista. O estatuto epistêmico positivo da crença teísta estaria, segundo ele, condicionado às evidências apresentadas pelos crentes a favor de suas crenças sobre Deus. E já que o evidencialismo foi apresentado por meio de Clifford, a resposta de Plantinga à demanda evidencialista será apresentada por meio de sua resposta ao próprio Clifford. Esse é o objetivo da próxima subseção.

---

<sup>14</sup> In regard then, to the sacred tradition of humanity, we learn that it consists, not in propositions or statements which are to be accepted and believed on the authority of the tradition, but in questions rightly asked, in conceptions which enable us to ask further questions, and in methods of answering questions. The value of all these things depends on their being tested day by day. The very sacredness of the precious deposit imposes upon us the duty and the responsibility of testing it, of purifying and enlarging it to the utmost of our power.

### 1.1.2 A basilaridade da crença teísta: resposta de Plantinga a Clifford

Em artigo de 1979, “Is Belief in God Rational?”, Plantinga analisa os argumentos de Clifford para sua tese de que é imoral acreditar em algo sem evidência suficiente. Ele reconhece nessa tese os ecos de épocas passadas, ecos que vêm de Aristóteles, passam pelos escolásticos e pelos filósofos da modernidade, e se apresentam em forma fortemente consolidada no século XX. Assim, o pensamento de Clifford facilmente encontra ressonância em grandes nomes da Filosofia, tanto teístas como ateístas.

Porém, Plantinga não acredita que essa consonância conceda força argumentativa à posição de Clifford e começa por indicar o que julga serem fragilidades dessa posição:

Agora, há alguns problemas iniciais com a afirmação de Clifford. Por exemplo, ele não nos diz quanta evidência é suficiente. Mais importante, a noção de evidência é quase tão difícil quanto a de racionalidade: O que é evidência? Como você sabe quando tem alguma? Como você sabe quando tem o suficiente ou o bastante? Suponha, além disso, que uma pessoa pense ter suficiente evidência para uma proposição  $p$  quando na verdade ela não tem - seria ela irracional por acreditar em  $p$ ? Presumivelmente alguém pode ter evidência suficiente para o que é falso - ou Newton não tinha evidência suficiente para suas crenças físicas ou os físicos contemporâneos não têm evidência o bastante para as deles. Suponha, então, que uma pessoa tenha evidência suficiente para a proposição falsa de que ela tem evidência suficiente para  $p$ . Ela é irracional ao acreditar em  $p$ ? Presumivelmente, não; mas se não, ter evidência suficiente não é, contrariamente à afirmação de Clifford, uma condição necessária para se acreditar em  $p$  racionalmente.<sup>15</sup> (Plantinga, 1979, p. 3)

A primeira fragilidade apontada por Plantinga, assim, é a pressuposição por parte de Clifford de que o conceito de evidência é claro, no sentido de ser algo óbvio ou de fácil compreensão. Em segundo lugar, tomando-a como algo quantificável, torna-se

---

<sup>15</sup> Now there are some initial problems with Clifford's claim. For example, he doesn't tell us how *much* evidence is sufficient. More important, the notion of evidence is about as difficult as that of rationality: What is evidence? How do you know when you have some? How do you know when you have sufficient or enough? Suppose, furthermore, that a person thinks he has sufficient evidence for a proposition  $p$  when in fact he does not – would he then be irrational in believing  $p$ ? Presumably a person can have sufficient evidence for what is false – else either Newton did not have sufficient evidence for his physical beliefs or contemporary physicists don't have enough evidence for *theirs*. Suppose, then, that a person has sufficient evidence for the false proposition that he has sufficient evidence for  $p$ . Is he then irrational in believing  $p$ ? Presumably not; but if not, having sufficient evidence is not, contrary to Clifford's claim, a necessary condition for believing  $p$  rationally.



imperativo estabelecer a quantidade de evidência que deve ser considerada “suficiente” para se poder acreditar em uma proposição, e Clifford não dá a devida atenção a isso. Mas se fizermos uma concessão a essa vagueza conceitual e verificarmos como a injunção de Clifford é aplicada na prática, estaremos diante de outros problemas. Podemos nos enganar quanto a se temos ou não evidência suficiente para acreditar em algo; afinal, o que poderia nos assegurar que estamos certos? Posso acreditar em uma hipótese somente depois de ter aplicado meticulosamente os critérios de Clifford e ter me julgado em condições de acreditar responsavelmente e, no entanto, vir a descobrir novos elementos que me façam ver que a evidência que eu tomei como suficiente na realidade não o era. Não poderia ser acusado de irresponsabilidade epistêmica, pois segui meus deveres na medida em que eu era capaz; mas isso não muda o fato de que a evidência era insuficiente e eu a tomei para justificar uma crença. Desse modo, parece que ter evidência suficiente não é tão importante quanto “seguir os deveres epistêmicos” que Clifford atribui aos seres humanos e não é realmente necessário para alguém ser racional ao acreditar em algo.<sup>16</sup>

Clifford não negaria esse último problema. Com efeito, nas invectivas que ele dirige aos seres humanos, ele enfatiza a necessidade de se fazer “tudo que for *possível* para fortalecer as bases de nossas crenças”. Obviamente, ele não poderia pedir o impossível. Mas se a condição de ter evidência suficiente é assim subordinada à nossa capacidade de alcançá-la, fica ainda mais difícil entender por que a crença teísta é vista como problemática. Pois, embora seja verdade que muitos teístas não se esforçam nem um pouco para justificar sua crença, isso não garante nada sobre o estatuto epistêmico da crença, assim como o fato de muitos se esforçarem também não garante. De fato, que Santo Agostinho e São Tomás de Aquino se esforçaram para justificar sua fé se comprova pela vida que levaram e pelas obras que deixaram. Se Clifford ou seus

---

<sup>16</sup> Para evitar confusão com o uso dos termos “necessário” e “suficiente” nessa discussão, tenha-se claro que a suficiência em questão está em seu primeiro nível semântico, o de mero adjetivo, e não em sua relação (tradicional em filosofia) com o termo “necessário”. Clifford defende que *ter evidência suficiente para uma proposição* é condição *necessária* para ser racional ao se acreditar nessa proposição (com exceção das proposições que não precisam de evidência). O que Plantinga mostra no trecho citado é que uma pessoa pode não ter evidência suficiente para uma proposição em que acredita e mesmo assim ser considerada justamente como racional, pois na ocasião em que avaliou as evidências que tinha a favor da proposição, julgou que elas eram suficientes. Logo, o requisito de Clifford, tomado secamente, não seria realmente necessário. Porém, o objetor evidencialista pode contornar esse problema facilmente reformulando a injunção de Clifford para termos mais amenos. É o que se verá no próximo parágrafo.

seguidores negarem o valor desse esforço, deverão fazê-lo questionando o mérito de seus argumentos, e sobre este ponto, sabemos que a discussão é fluida e fértil, mas não é definitiva. Por fim, se alegarem que as evidências que apresentaram não podem ser consideradas suficientes, caberá a pergunta: Por que não? Para o teísta, que certamente possui vivências diferentes das do ateu, aquelas evidências podem parecer perfeitamente aceitáveis, e se a sua aceitação não constitui nenhuma afronta explícita à razão, não há por que negar seu direito de aceitá-las.

Tudo isso, porém, não esgota o que Plantinga tem a dizer sobre a tese de Clifford. Ao analisá-la com mais vagar, é fácil ver que a exigência por evidência não se dá *ad infinitum*. Parece ser necessário haver, e certamente há, certas crenças que não requerem evidência para que se possa acreditar nelas racionalmente. Clifford fala das crenças que “sabem tomar conta de si próprias”<sup>17</sup>, e apesar de ele não ser claro a esse respeito, podemos considerar essas crenças como o ponto de partida no processo de formação do conjunto de crenças dos seres humanos ou o ponto de chegada do processo de justificação de crenças. Dessa forma, fazer o possível para fortalecer as bases de nossas crenças equivaleria a aceitar apenas crenças baseadas, direta ou indiretamente, nas crenças que “sabem tomar conta de si próprias”, pois apenas estas freiam o inquérito do crente consciencioso.

Suponha que chamemos essa visão de *fundacionismo*. Ela não é, de maneira nenhuma, peculiar a Clifford; o fundacionismo tem tido uma carreira longa e distinta na história da filosofia, incluindo entre seus aderentes Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz, Locke e, para pular para o presente, o Professor Roderick Chisholm. E do ponto de vista fundacionista, nossa questão pode ser recolocada: A crença em Deus é evidente com respeito às fundações de minha estrutura noética? Clifford, como eu disse, considera óbvio que a resposta deva ser *não*. Mas isso é óbvio? Para recolocar minha questão anterior: Não pode ser que minha crença em Deus esteja ela mesma nas fundações de minha estrutura noética? Talvez ela seja um membro de F, caso em que, é claro, ela será automaticamente evidente com respeito a F.<sup>18</sup> (Plantinga, 1979, p. 4)

---

<sup>17</sup> Clifford, 2010[1877], p. 110.

<sup>18</sup> Suppose we call this view *foundationalism*. It is by no means peculiar to Clifford; foundationalism has had a long and distinguished career in the history of philosophy, including among its adherents Plato, Aristotle, Aquinas, Descartes, Leibniz, Locke, and, to leap to the present, Professor Roderick Chisholm. And from the foundationalist point of view, our question must be restated: Is belief in God evident with respect to the foundations of my noetic structure? Clifford, as I say, takes it to be obvious that the answer is *no*. But *is* this obvious? To restate my earlier question: Might it not be that my belief in God is

Sendo F o conjunto de crenças que não necessitam de evidência, uma determinada crença que não faça parte desse conjunto só estará justificada se for evidente com respeito a ele. Esta seria a formulação explicitamente fundacionista da tese de Clifford. Ao conjunto total de crenças de uma pessoa, juntamente com as diversas relações lógicas e epistêmicas que tais crenças mantêm entre si, Plantinga chama *estrutura noética* dessa pessoa. Para que a estrutura noética de alguém seja considerada “saudável” do ponto de vista epistêmico, é preciso, segundo os fundacionistas, que ela siga um modelo, o modelo fundacionista. Em primeiro lugar, o conjunto F deve conter apenas as crenças que “sabem tomar conta de si próprias”, as chamadas *crenças básicas*, que servirão de fundamento para o edifício cognitivo da pessoa em questão; em segundo lugar, todas as demais crenças que constituem sua estrutura noética devem derivar, a partir de regras inferenciais válidas, daquelas crenças básicas, o que equivale a dizer que elas devem ser evidentes com respeito a F. O modelo é simples em sua essência e à primeira vista não apresenta grandes dificuldades de ser seguido.

O fundacionismo, contudo, está longe de ser uniforme. O próprio Plantinga é fundacionista. É de extrema importância avaliarmos, então, que fundacionismo é esse que Plantinga irá contestar. Para isso, devemos atentar para os critérios que definem quais crenças são básicas e quais não. Plantinga identifica na tradição filosófica uma consonância com respeito a dois critérios bem definidos: *autoevidência* e *evidência aos sentidos*. Para ser mais preciso, ele vê esses dois critérios como aqueles que caracterizam o fundacionismo antigo e medieval, encontrado mais nitidamente em Tomás de Aquino. Tais critérios determinam que apenas as crenças autoevidentes ou evidentes aos sentidos podem ser consideradas básicas, as primeiras por se mostrarem verdadeiras tão logo se apreenda seu conteúdo, e as segundas por serem formadas imediatamente (não inferencialmente) a partir da experiência direta.

Os filósofos modernos também se preocuparam com essas questões, e dada a desconfiança com relação aos sentidos característica desse período e visível principalmente em Descartes, o segundo dos dois critérios de Tomás não foi

---

itself in the foundations of my noetic structure? Perhaps it is a member of F, in which case, of course, it will automatically be evident with respect to F.

considerado digno de determinar os fundamentos das crenças humanas. O raciocínio é simples: percebo que às vezes sou enganado pelos meus sentidos e não há boas razões para acreditar que não o sou sempre, de modo que posso perceber tudo falsamente sem que seja capaz de me dar conta disso. Contudo, se minha experiência sensorial não é totalmente confiável, posso estar certo quanto ao que minha consciência apreende dessa experiência. Assim, poderia estar errado quanto às propriedades que meus sentidos percebem num pedaço de cera, mas não quanto ao fato de que à minha consciência é com aquelas propriedades que a cera se mostra. Esta última crença seria incorrigível para mim, pois é imune às mudanças que o suposto mundo exterior possa sofrer: ainda que não exista cera na realidade ou ainda que não haja mundo exterior, a verdade de minha crença permanece inalterada, uma vez que ela não se fundamenta nesses eventos externos, mas num evento mental peculiar à minha consciência. Assim, o critério de evidência aos sentidos é substituído pelo de *incorrigibilidade para o indivíduo*.

Contabilizamos, então, três critérios largamente aceitos pela tradição para a basilaridade de crenças, sendo o terceiro deles uma alternativa aos mais rigorosos que não aceitam o segundo. De todo modo, Plantinga vê nesses critérios os elementos que definem o que ele chama de *fundacionismo clássico*, o qual será objeto de sua crítica. Seguindo um caminho parecido com o de William James, ele se questiona sobre as razões que o fundacionista clássico tem para aceitar, por exemplo, o critério de autoevidência. Como foi mencionado acima, a autoevidência é atribuída a qualquer proposição que se mostre verdadeira tão logo seja apreendida, mas Plantinga põe em dúvida a segurança dessa definição. Afinal, não podemos nos enganar quanto a se algo é autoevidente? Aquela caracterização simples de autoevidência estabelece um link necessário entre a verdade e a apreensão das proposições ditas autoevidentes, sugerindo que uma proposição falsa não pode ser autoevidente. Contudo, se for mostrado que proposições ditas autoevidentes são falsas, a posição do fundacionista clássico ficará fragilizada. Ora, é justamente isso que o paradoxo de Russell faz.

No exercício mental elaborado por Bertrand Russell,<sup>19</sup> é fácil ver que parece autoevidente que algumas propriedades não exemplificam a si mesmas, enquanto outras, sim. (A propriedade de ser um cavalo não é ela mesma um cavalo, mas a propriedade de

---

<sup>19</sup> RUSSELL, Bertrand. *Principles of Mathematics*. London: Routledge, 2010 [1903], p. 80.

ser uma propriedade é ela mesma uma propriedade.) Disso decorre, autoevidentemente, que existe a propriedade de autoexemplificação bem como a de não-autoexemplificação. Se tomarmos a propriedade de não-autoexemplificação, é autoevidente que ou ela se autoexemplifica ou não; mas se ela se autoexemplifica, significa que ela tem a propriedade de *não* se autoexemplificar; se, por outro lado, ela não se autoexemplifica, então ela tem a propriedade de não se autoexemplificar, caso em que ela se autoexemplifica! O que temos aqui é um caso de aparente autoevidência gerando resultados absurdos, revelando que não é, portanto, um caso de autoevidência.

Antecipando uma saída para o fundacionista clássico, Plantinga elabora uma suavização da regra de autoevidência, que desta vez não estabelece conexão necessária entre verdade e apreensão da proposição, mas sim uma presunção de verdade com relação às proposições que *parecem* autoevidentes. Nesse caso, ele seguiria o seguinte raciocínio: se uma proposição me parece autoevidente, devo tomá-la como autoevidente a menos que surja algo razoável em contrário. Assim, os problemas causados pelo paradoxo de Russell são neutralizados. Plantinga enuncia dois princípios nos quais o fundacionista clássico se apoiaria nessa nova perspectiva de autoevidência (em seu artigo esses dois princípios recebem os números 24 e 25):

(24) Tudo que parece autoevidente é muito provavelmente verdadeiro.

(25) A maioria das proposições que *parecem* autoevidentes *são* autoevidentes (e portanto verdadeiras).

Se tais princípios são enunciados de maneira explícita por Plantinga, não é por outro motivo senão para verificar se eles resistem à própria exigência. Certamente, eles não parecem autoevidentes, e assim temos de insistir na pergunta sobre as razões que o fundacionista tem para aceitá-los tão naturalmente.

Desse modo, o fundacionista aceita (24) e (25), mas não tem qualquer razão para fazer isso. Ele não é *obrigado* a aceitá-los; existem alternativas. Ele simplesmente se compromete com elas. Podemos dizer que ele se compromete com a credibilidade de seu aparato noético. Mais elegantemente, ele se compromete com a confiabilidade de seus dotes epistêmicos. Se, com uma tradição mais antiga, pensarmos a razão como um órgão, ou poder, ou faculdade - a faculdade pela qual discernimos o que é autoevidente - então o fundacionista se compromete com a confiabilidade básica da razão. Ele não o

faz, é claro, como resultado de (por assim dizer) investigação científica ou racional; ele o faz antes de tal investigação. Pois ele não tem nenhuma razão para aceitar (24) e (25); mas ele os aceita, e os usa para determinar a aceitabilidade de *outras* proposições. Em outras palavras, (24) e (25) são membros da fundação de sua estrutura noética.<sup>20</sup> (Plantinga, 1979, p. 12)

Este é um ponto em que tanto Clifford como Plantinga estariam de acordo. De fato, a confiabilidade de nossa capacidade de conhecer a verdade parece ser um pressuposto inevitável. É por isso que Plantinga não tem dificuldades em aceitar os critérios de autoevidência e de incorrigibilidade como definidores de crenças básicas. Mas dado que não há nada de cientificamente rigoroso na aceitação desses critérios, que seriam os mais fundamentais de um ponto de vista epistêmico, o que haveria de tão escandaloso ao se postular a crença teísta como básica? Ela não é autoevidente, Clifford certamente responderia. Mas o critério de autoevidência também não é, e no entanto é aceito sem grandes problemas. Talvez Clifford apontasse como justificativa para isso o fato de se poder presumir um consenso quase universal (“quase” porque certamente ainda há céticos no mundo) sobre a clareza do critério de autoevidência, e certamente ele não aceitaria que o mesmo pudesse ser dito acerca da crença teísta.<sup>21</sup> Mas então resta saber que poder é esse que a presunção de um consenso possui para determinar o que pode ser aceito como básico e o que não, pois, sem que isso seja esclarecido, permanecerá o fato de que, em matéria de crença, o consenso tem seu valor, mas não determina nada.

Entretanto, o mais importante a ser notado aqui é que as proposições (24) e (25)

---

<sup>20</sup> Accordingly, the foundationalist accepts (24) and (25) but has no reason for so doing. He isn't *obliged* to accept them; there are alternatives. He simply commits himself to them. We might say that he commits himself to the trustworthiness of his noetic equipment. More elegantly, he commits himself to the reliability of his epistemic endowment. If, with an older tradition, we think of reason as an organ, or power, or faculty – the faculty whereby we discern what is self-evident – then the foundationalist commits himself to the basic reliability of reason. He doesn't do so, of course, as a result of (broadly speaking) scientific or rational investigation; he does so in advance of such investigation. For he has no reasons for accepting (24) and (25); but he does accept them, and he uses them to determine the acceptability of *other* propositions. In other words, (24) and (25) are members of the foundation of his noetic structure.

<sup>21</sup> O caráter quase universal da crença teísta, mencionado na introdução deste capítulo, pode denotar o quanto ela é difundida entre os seres humanos, mas não implica necessariamente que parece claro a todos os crentes que Deus existe. Com efeito, mesmo Calvino, que tinha um entendimento bastante generoso acerca do conhecimento que podemos ter de Deus, é autor desta afirmação, quando discorria sobre a presença do sentido da divindade entre os “ímpios”: “Portanto, até os próprios ímpios são exemplos de que vigora sempre na alma de todos os homens *alguma noção de Deus*.” (*Institutas* I.III.2:55, itálico meu)

estão na fundação da estrutura noética do fundacionista sem que elas mesmas satisfaçam aos critérios de basilaridade que ele pretende impor a todos. Assim, este princípio que resume as condições estabelecidas pelo fundacionista (que recebe o número 28 no artigo de Plantinga)

(28) *apenas* proposições daqueles tipos [autoevidentes e incorrigíveis] são apropriadamente básicas para *S* (o sujeito)

mostra-se inapropriado. Pois isso significa que ele próprio não consegue seguir as regras que prescreve aos outros, e que, portanto, seus critérios não dão conta de abranger todas as crenças básicas. Se é assim, é com muito pouco respaldo que ele acusa o teísta de irracionalidade por aceitar a crença teísta como básica com o argumento de que tal aceitação é arbitrária. E isso torna legítima a pergunta: que razões tem o teísta para aceitar as restrições do fundacionista? Segundo Plantinga,

A resposta, acredito eu, é que não há absolutamente nenhuma razão para aceitar (28); isso não é mais que um pouco de imperialismo intelectual da parte do fundacionista. Ele pretende comprometer-se com a razão e nada mais; por isso, declara irracional qualquer estrutura noética que contenha algo mais - a crença em Deus, por exemplo - em suas fundações. Mas aqui não há nenhuma razão para o teísta seguir seu exemplo; o teísta não é obrigado a aceitar sua palavra neste ponto. Até aqui não encontramos nenhuma razão para excluir a crença em Deus das fundações; até aqui não encontramos nenhuma razão para acreditar que a crença em Deus não pode ser básica numa estrutura noética racional. Aceitar a crença em Deus como básica claramente não é irracional no sentido de ser proibido pela razão ou de estar em conflito com as permissões da razão. O enunciado de que a crença em Deus não é básica numa estrutura noética racional não é aparentemente autoevidente nem aparentemente incorrigível. Nem parece ser uma consequência dedutiva do que é autoevidente ou incorrigível. Existe, então, qualquer razão para sustentar que a estrutura noética que inclui a crença em Deus como básica é irracional? Se há alguma, ela ainda precisa ser especificada.<sup>22</sup> (Plantinga, 1979, p. 13)

---

<sup>22</sup> The answer, I believe, is that there is no reason at all for accepting (28); it is no more than a bit of intellectual imperialism on the part of the foundationalist. He means to commit himself to reason and nothing more; he therefore declares irrational any noetic structure that contains more – belief in God, for example – in its foundations. But here there is no reason for the theist to follow his example; the believer is not obliged to take his word for it. So far we have found no reason at all for excluding belief in God from the foundations; so far we have found no reason at all for believing that belief in God cannot be basic in a rational noetic structure. To accept belief in God as basic is clearly not irrational in the sense of being proscribed by reason or in conflict with the deliverances of reason. The dictum that belief in God is not basic in a rational noetic structure is neither apparently self-evident nor apparently incorrigible. Nor does it seem to be a deductive consequence of what is self-evident or incorrigible. Is there, then, any reason at all for holding that a noetic structure including belief in God as basic is

James Beilby (2005) aponta que esta resposta de Plantinga a Clifford e à objeção evidencialista como um todo se enquadra na fase de desenvolvimento da epistemologia reformada de Plantinga, uma espécie de estágio II<sup>23</sup>, marcado por uma forte apologética negativa, ou seja, pelo esforço em mostrar como as objeções à crença teísta não surtem efeito. A importância dessa fase na trajetória filosófica de Plantinga é indicada pelo número de boas discussões que gerou e é visível no trabalho que desenvolveu posteriormente. Embora ele tenha apresentado pouco de argumentação propositiva neste estágio, sua apologética negativa serviu ao propósito de preparar o terreno e testar a consistência dos princípios básicos que constituem a epistemologia reformada.

A preocupação de Clifford com os fundamentos que damos às nossas crenças certamente é compartilhada por muitos outros filósofos, quase todos. Plantinga está entre eles. No fundo, o que se pretende evitar no processo de formação de crenças é a arbitrariedade, a subjetividade absoluta, a ausência de critérios. Isso porque acreditar no que se quer<sup>24</sup> simplesmente porque é agradável engendra um estado de coisas hostil ao conhecimento e torna o progresso em qualquer de suas áreas impossível. De fato, isso se dá em certos grupos humanos, de diferentes tamanhos e em diferentes lugares, e Clifford acreditava que a única maneira de remediar esse mal era dando atenção especial às bases sobre as quais sustentamos nossas crenças, primeiro, verificando se tais bases existem e, segundo, em caso afirmativo, verificando se são legítimas. Reconhecemos facilmente que essa é apenas outra formulação do princípio evidencialista de dar a cada proposição apenas o grau de crença proporcional à evidência que a sustenta. Neste ponto, vimos que a tradição evidencialista afirma que a crença teísta não satisfaz essa regra básica e que, portanto, não é possível sustentá-la racionalmente. Para responder a isso, Plantinga analisa a posição evidencialista e a encontra intimamente relacionada com o fundacionismo. Este, em sua versão clássica,

---

irrational? If there is, it remains to be specified.

<sup>23</sup> Antecedido, obviamente, pelo estágio I, centrado na tese do livro *God and Other Minds* (1967), de que a crença em Deus seria algo análogo à crença em outras mentes; e sucedido pelo estágio III, a fase de consolidação da Epistemologia Reformada, desenvolvida na trilogia *Warrant*. Assim, o estágio II seria constituído principalmente pela série de artigos iniciada em 1979, com o artigo ora em análise, e terminada em 1983, com "Reason and Belief in God". (Beilby, p. 33-34)

<sup>24</sup> Plantinga viria a questionar a influência da vontade do indivíduo no processo de formação de crenças, parecendo-lhe mais provável que as crenças se formem no indivíduo, e não que este forme crenças. (Ver RBG, p. 34ss)



postula, nos termos de Plantinga, que para que a estrutura noética de uma pessoa possa ser considerada racional, é preciso que em suas fundações só se encontrem crenças autoevidentes ou incorrigíveis para o indivíduo e que as demais crenças constituintes dessa estrutura se baseiem direta ou indiretamente, a partir de regras inferenciais válidas, naquelas fundações. A tese de Plantinga, que é o coração de sua apologética negativa (mencionada acima), é que não há razão para que a crença teísta não possa estar nas fundações da estrutura noética do crente, uma vez que não há razão para aceitar que os critérios de autoevidência e de incorrigibilidade sejam os únicos a determinar que crenças podem estar nas fundações.

Mas a demanda evidencialista não pretende apenas ditar as regras para a formação de crenças, ela também se manifesta na discussão sobre o ônus da prova na questão da existência de Deus. Veremos na próxima seção como Antony Flew enuncia e defende a presunção de ateísmo e até que ponto, dada a possível basilaridade da crença em Deus, o teísta estaria obrigado a aceitar suas demandas.

## **1.2 O ônus da prova e a demanda evidencialista**

A basilaridade da crença teísta enquanto resposta à objeção evidencialista permanece sendo o assunto em pauta neste trabalho. Analisam-se agora, contudo, as consequências da tese da basilaridade no debate sobre a existência de Deus. Nesse debate, a presunção de ateísmo é geralmente tida como a mais adequada para iniciar a discussão e o motivo disso parece ser o fato de a demanda evidencialista ser acatada sem grandes problemas pelos envolvidos. Questionar essa demanda, portanto, tal como fez Plantinga, deve refletir no debate propriamente dito. É o que se verá nesta seção.

### **1.2.1 A presunção de ateísmo de Flew**

Filósofo também inglês, Antony Flew (1923-2010) se juntou à fileira dos críticos da crença teísta e, em artigo de 1972, “The Presumption of Atheism”, defende a tese de que o ônus da prova na discussão sobre a existência de Deus deve cair sobre os teístas. Ele desenvolve um argumento de analogia com a presunção de inocência do âmbito

jurídico, sugerindo que o que vale para o advogado quando se trata de acusar, vale para o teísta quando o assunto é asserir a existência de Deus. O primeiro deve apresentar as provas da acusação que faz, o segundo, os fundamentos da crença que aceita.

Com isso vemos que a palavra “presunção” não assume o sentido negativo de atribuir-se mais importância do que se tem, mas o sentido indicado pelo verbo presumir, tomar um ponto de partida, ou seja, trata-se de “uma modesta propedêutica”<sup>25</sup>. É para deixar mais claro o que se deve entender por presunção de ateísmo que Flew desenvolve uma analogia com a presunção de inocência, trazendo à vista quatro elementos comuns a ambas: elas são, por definição, passíveis de serem derrubadas, ou seja, não são assunções ou pressupostos, pois são de caráter meramente procedural; as provas que elas requerem para serem derrubadas não precisam ser apodíticas; o fato de elas terem sido derrubadas em casos particulares não diz nada contra elas mesmas, uma vez que provar que alguém que estava sob a presunção de inocência era na verdade culpado não significa provar que foi errado começar a investigação presumindo que ele era inocente; por fim, o caráter procedural de ambas não diminui a importância delas, pois é de extrema relevância seguir um procedimento justo ao longo da investigação. Tais pontos serão retomados conforme a ocasião surgir.

Para que a analogia funcione, contudo, faz-se necessário entender o ateísmo em seu sentido negativo, que resgataria o sentido original do prefixo grego “a”, em detrimento do ateísmo positivo, que assera a não existência de Deus. O ateu que Flew tem em vista, por isso, é apenas o indivíduo que não é teísta. Esse tipo de ateu se distingue também do agnóstico, pois para que este possa suspender seu juízo acerca da existência de Deus, tem de antes tomar o conceito de Deus como compreensível, ao passo que o ateu negativo nem mesmo isto concede ao teísta: que ele saiba do que está falando quando se pronuncia acerca de Deus. Em suma, o ateu para o qual vale a presunção de ateísmo de Flew distingue-se do ateu positivo e do agnóstico por não tomar o conceito de Deus como algo dado, e distingue-se ainda mais do ateu positivo por, uma vez que não considera inteligível a noção de Deus, não poder afirmar sua não existência; ele simplesmente, mais uma vez, não é um teísta.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Flew, 1972, p. 19.

<sup>26</sup> Flew, 1972, p. 19-20.

Flew enfatiza a importância dessa distinção chamando atenção para o fato de muitas discussões terem sido travadas ao longo da história da filosofia de forma ilegítima. Discussões sobre que características Deus possui ou sobre como certas características suas são mais bem combinadas com outras seriam, por exemplo, “fundamentalmente preconceituosas. Pois assumem: que há um ser Divino, com uma natureza real cujas características podemos investigar; e que há um Criador infinito, cuja existência [...] nós podemos tomar como dada.”<sup>27</sup> O ateu negativo não aceitaria levar adiante tais discussões se antes não lhe fosse mostrada a consistência de um conceito básico de Deus. E esta seria, para Flew, a abordagem correta desse assunto.

Assim sendo, na discussão sobre a existência de Deus, o que o ateu de Flew exigiria do teísta é que ele, primeiro, forneça e defenda um conceito inteligível de Deus e, segundo, mostre que esse conceito pode ter uma aplicação, ou seja, que é possível que Deus exista. O direito a essa exigência é o que constitui, para Flew, a presunção de ateísmo. Conforme ele mesmo declara:

[...] O que o protagonista da presunção de ateísmo, no meu sentido, quer mostrar é: que o debate sobre a existência de Deus deve ser conduzido de um modo particular; e que o assunto deve ser visto de uma certa perspectiva. Sua tese sobre o ônus da prova envolve que cabe ao teísta: primeiro, introduzir e defender seu conceito proposto de Deus; e, segundo, prover razão suficiente para acreditar que esse conceito de fato tem uma aplicação. [...] <sup>28</sup> (Flew, 1972, p. 20)

Podemos notar que as exigências advindas da presunção de ateísmo dariam um novo rumo para o debate filosófico acerca da existência de Deus, uma vez que, conforme foi indicado acima, Flew acredita que não foi dada a devida atenção à formulação do conceito em questão. A opinião de Flew, ao que parece, é que a discussão nunca saiu do primeiro estágio, e se muitos filósofos apresentaram e apresentam argumentos no sentido de cumprir a segunda exigência, é de maneira

---

<sup>27</sup> Flew, 1972, p. 20-21.

<sup>28</sup> What the protagonist of the presumption of atheism, in my sense, wants to show is: that the debate about the existence of God ought be conducted in a particular way; and that the issue should be seen in a certain perspective. His thesis about the onus of proof involves that it is up to the theist: first, to introduce and to defend his proposed concept of God; and, second, to provide sufficient reason for believing that this concept of his does in fact have an application. [...]

ilegítima que o fazem. A primeira exigência é condição necessária para que se possa considerar a segunda.

A presunção de ateísmo, assim como a presunção de inocência, é de caráter procedural, e não substantivo. Quer dizer, ela não assume nenhuma conclusão antes do debate, nem positiva nem negativa; diferente de um pressuposto, ela é um ponto de partida. E assim como a apresentação de prova contra algo que estava sob a presunção de inocência não é uma prova contra a presunção de inocência, devido justamente ao caráter procedural desta, uma eventual prova a favor da existência de Deus (contra o ateísmo) não constituirá uma prova contra a presunção de ateísmo, pela mesma razão.<sup>29</sup>

Isso deixa as coisas bastante confortáveis para o ateu, o que Flew pensa ser justo, já que não é ele que postula a existência de um ser invisível dotado de qualidades muito peculiares. Veremos na próxima subseção que Plantinga questiona essa prerrogativa exclusiva do ateu e argumenta por uma condição similar para o teísta, ou pelo menos pelo direito a ela. Por ora é oportuno adiantar que o que leva Flew a assumir essa perspectiva é a abordagem em termos absolutos sob a qual ele toma a noção de ônus da prova, a saber, que o ônus da prova deve cair sobre um dos lados de uma vez para sempre. Discutiremos a consistência dessa perspectiva em breve.

A prova em questão, exigida pelo ateu, não é a prova apodíctica e de rigor matemático – o que abriria margem para a acusação de que ele exige o impossível; a palavra “prova” é usada em seu sentido mais amplo de qualquer razão suficiente, tal como é entendida também na presunção de inocência. A tarefa do teísta sob a presunção de ateísmo é apresentar as razões que o levam a acreditar em Deus, o que consistiria na formulação de argumentos válidos, cuja correção seria justamente o tópico do debate entre os antagonistas. Não seria inteligente, por outro lado, afirmar que o modo como o debate deve iniciar (sob a presunção de ateísmo ou não) é uma questão de pouca importância, por ser algo apenas procedural e não substantivo, pois o procedimento escolhido pode fazer muita diferença. Prova disso é a diferença existente entre os países cujos sistemas legais adotam a presunção de inocência e aqueles em que ela não é

---

<sup>29</sup> Flew, 1972, p. 23.

adotada.<sup>30</sup>

Podemos perceber que até aqui Flew apenas tratou de temas colaterais a sua tese e não apresentou nada que mostrasse propriamente por que a presunção de ateísmo é a opção mais justa ou mais racional no debate sobre a crença teísta. Mas se ele assim o faz, é para se antecipar a certas prováveis objeções que surgiriam acerca de conceitos básicos usados em sua argumentação (prova, presunção, ateísmo, por exemplo). Sua preocupação em mostrar as semelhanças entre as duas presunções, a de inocência e a de ateísmo, revela o cerne evidencialista do seu modo de enxergar o problema: trata-se essencialmente de um lado (o crente) apresentar provas a favor do que afirma, para ser antagonizado por alguém que não compartilha de sua crença (o ateu), de modo a que o debate possa ser avaliado por um corpo de jurados comprometidos com a verdade (a comunidade acadêmica ou filosófica) com vistas a julgar a racionalidade ou honestidade intelectual do proponente.

Depois de elencar as semelhanças entre a presunção de ateísmo e a presunção de inocência, Flew passa a formular o argumento para mostrar por que pensa ser a presunção de ateísmo o melhor ponto de partida para o debate. O primeiro passo é eliminar as fragilidades devidas à frouxidão da linguagem: dizer que “o ônus da prova é de quem afirma, e não de quem nega” é dizer muito pouco, pois “posições negativas” podem ser expressas de forma positiva, e vice-versa. Quem diz “eu tomo partido pelo ateísmo positivo” está fazendo uma afirmação tanto quanto quem diz “eu acredito em Deus”; além disso, a afirmação “eu acredito em Deus” poderia legitimamente ser reformulada para esta outra afirmação “eu não acredito que o ateísmo seja provável com respeito ao teísmo”, de modo que seria fácil isentar-se do ônus da prova apenas apelando para jogos semânticos.

Para evitar essa dificuldade, Flew sugere que o princípio seja posto de um modo mais preciso: o ônus da prova é da proposição<sup>31</sup>, e não da oposição. Fazendo uso de noções menos maleáveis, ela executa a tarefa de eliminar aquelas fragilidades, pois uma proposição reformulada não deixa de ser uma proposição, e o mesmo ocorre com uma

---

<sup>30</sup> Flew, 1972, p. 22-23.

<sup>31</sup> Aquilo que é proposto. (Este sentido não é o que a palavra tradicionalmente traz nas discussões filosóficas, a saber, o de conteúdo de uma sentença.)

oposição. Tomando o exemplo dado acima, não acreditar que o ateísmo seja provável com respeito ao teísmo é *propor* que o teísmo é mais provável tanto quanto enunciar simplesmente a crença na existência de Deus. O conteúdo propositivo de uma sentença não está sujeito a variações semânticas, pois se tais variações mudarem completamente o sentido de uma sentença é porque já se perdeu de vista a própria sentença.

Contudo, a máxima, mesmo reformulada, não diz nada sobre como os papéis devem ser distribuídos. Pois é por mera convenção que a acusação tem nos tribunais a prerrogativa de proponente, o que deixa claro que não é devido à natureza de uma determinada tese que se estabelece seu papel de proposição ou oposição. Certamente há outro critério. O que notamos neste ponto é que uma presunção se faz necessária para dar início e direcionar o debate. Nos tribunais é a presunção de inocência que desempenha essa função: ela determina que o acusador seja o proponente e o defensor o oponente. Pois se ao invés da presunção de inocência certo sistema legal adotasse a presunção de culpa, teríamos então o defensor como proponente e o acusador como oponente, invertendo-se os papéis, sem que isso pudesse ser apontado como atitude irracional ou irrazoável.

Flew formula com isso seu argumento a favor da presunção de ateísmo. A definição dos papéis, ou seja, a escolha da presunção, está submetida aos objetivos que se têm em vista. Com efeito, “adotar uma determinada presunção é adotar uma política. E políticas devem ser avaliadas com referência aos objetivos daqueles para quem elas são sugeridas”<sup>32</sup>. A maioria dos países opta pela presunção de inocência porque parece aos seus nacionais mais importante, no caso de insuficiência de provas, evitar que um inocente seja culpado injustamente do que evitar que um culpado seja absolvido. É tomando isso como paradigma que Flew julga ser a maneira correta de avaliar o debate sobre a existência de Deus perguntar-se sobre o objetivo que está em jogo quando se discute sobre ela. Para ele, está claro que o objetivo é o conhecimento.

O contexto para o qual uma tal política é proposta é o da investigação sobre a existência de Deus; e o objeto do exercício é, presumivelmente, descobrir se é possível determinar que a palavra “Deus” tem de fato aplicação. Agora, “determinar”, aqui, deve ser ou mostrar que se sabe ou que se pode vir a

---

<sup>32</sup> Flew, 1972, p. 24.

saber.<sup>33</sup> (Flew, 1972, p. 24)

Percebendo que entrou em terreno árido, Flew reconhece as dificuldades que se apresentam na tarefa de definir “conhecimento”. Diante da famosa questão sobre o elemento que transforma crença verdadeira em conhecimento ele sugere que o sujeito deve estar numa posição particular para que a sua crença verdadeira possa ser considerada conhecimento, a saber, “Ele deve estar numa posição de conhecer”<sup>34</sup>. Antes que se aponte precipitadamente uma possível redundância nesse princípio, devemos identificar nele uma ressonância com os critérios de Clifford para a aceitação de crenças por testemunho. Estar em posição de conhecer equivale a ser capaz de expor os fundamentos da crença em questão. Esta capacidade seria o diferencial responsável por transformar uma crença verdadeira em conhecimento. E segundo ele:

Não é apenas incongruente, mas também escandaloso em matéria de vida e morte, e mesmo de vida e morte eternas, sustentar que você conhece sem absolutamente nenhum fundamento, ou com base em fundamentos que em outros assuntos comparativamente menores você mesmo insistiria serem inadequados.

É com referência à inescapável demanda por fundamentos que a presunção de ateísmo é justificada. Se se deve determinar que há um Deus, então devemos ter bons fundamentos para acreditar que isso de fato é assim. Até e a menos que alguns desses fundamentos sejam apresentados não temos literalmente nenhuma razão para acreditar; e nessa situação a única postura razoável deve ser ou a do ateu negativo ou a do agnóstico.<sup>35</sup>

(Flew, 1972, p. 25)

---

<sup>33</sup> The context for which such a policy is proposed is that of inquiry about the existence of God; and the object of the exercise is, presumably, to discover whether it is possible to establish that the word ‘God’ does in fact have application. Now to establish must here be either to show that you know or to come to know.

<sup>34</sup> Flew, 1972, p. 25.

<sup>35</sup> It is [...] not only incongruous but also scandalous in matters of life and death, and even of eternal life and death, to maintain that you know either on no grounds at all, or on grounds of a kind which on other and comparatively minor issues you yourself would insist to be inadequate. It is by reference to the inescapable demand for grounds that the presumption of atheism is justified. If it is to be established that there is a God, then we have to have good grounds for believing that this is indeed so. Until and unless some such grounds are produced we have literally no reason at all for believing; and in that situation the only reasonable posture must be of either the negative atheist or the agnostic.

Assim, seguindo Flew, uma vez que o objetivo do debate acerca da existência de Deus é o conhecimento, e para que haja conhecimento de algo é necessário haver crença verdadeira justificada, a presunção a ser adotada pelos contendentes deve estimular a busca por fundamentos para a justificação. Por isso, é forçoso que a crença em Deus seja considerada sob a presunção de ateísmo, já que ela exigiria do teísta desde o início a apresentação dos fundamentos de sua crença, o que ensejaria a contra-argumentação do ateu. Na ausência de tais fundamentos, o ateísmo ou mesmo o agnosticismo permaneceriam como únicas posições intelectualmente honestas.

Aos que alegam que a experiência religiosa por si só garante o crente em sua crença em Deus, Flew responde que é justamente esse caráter especial da experiência religiosa que precisa ser examinado: se o teísta quer eximir-se de apresentar provas para sua crença apelando simplesmente para a experiência religiosa, deve antes apresentar provas para mostrar por que a experiência religiosa lhe dá esse direito.<sup>36</sup> Aos que alegam que, estando a existência de Deus além de qualquer possibilidade de prova, cabe ao crente legitimamente sustentar-se na fé, Flew responde que é totalmente arbitrário, se for verdade que a existência de Deus está além da razão, optar por acreditar em uma determinada versão da promessa teísta, fazendo vista grossa para as outras infinitas versões. Para Flew, tal arbitrariedade é infantil e frívola, e não merece ser levada a sério.<sup>37</sup> Por fim, para corroborar sua tese, Flew chama atenção para o fato de Tomás de Aquino, um dos maiores filósofos teístas, ter formulado seus argumentos sob a presunção de ateísmo, uma vez que apresentou suas cinco vias partindo do ponto de vista do não crente. Isso mostra, segundo ele, que a proposta da presunção de ateísmo não é nem original nem tão descabida quanto possa parecer aos crentes mais inseguros.

### **1.2.2 Basilaridade e particularismo: presunção de teísmo em Plantinga?**

Em “Reason and Belief in God” (1983), Plantinga esboça uma resposta curta, mas direta, a Flew. Nesta subseção, será apresentada essa resposta e também serão explicitadas certas consequências que se seguem do argumento de Plantinga e que

---

<sup>36</sup> Flew, 1972, p. 27.

<sup>37</sup> Flew, 1972, p. 28.



colocam a questão do ônus da prova em nova perspectiva. Flew é posto ao lado de Clifford entre os objetores da crença teísta, mais precisamente, entre os que endossam a objeção evidencialista. Pode-se vislumbrar desde já, por isso, em que sentido vai a resposta de Plantinga, mas as nuances são particularmente importantes para se ter uma visão acurada da epistemologia reformada.

A grande questão para Flew é estabelecer as regras pelas quais o debate deve se guiar, posto que, em sua visão, a ausência de tais regras só contribuiu para aumentar a confusão sobre o assunto e impedir o avanço da discussão. Este tipo de objeção, que condena a crença teísta não por ser falsa ou provavelmente falsa, mas por ser irracional, sem fundamentos ou formada de maneira incorreta, Plantinga denomina objeção *de jure*. A objeção evidencialista é dessa natureza, e o debate que é objeto de estudo desta dissertação é centrado em argumentos *de jure*. Por se preocupar com o modo como a crença teísta é formada, a objeção *de jure* distingue-se da objeção *de facto*, uma vez que esta ataca o conteúdo da crença. Assim, podemos dizer que ambos os tipos de objeções questionam a racionalidade da crença teísta, mas a objeção *de jure* o faz defendendo que ela é formada de maneira ilegítima, e a objeção *de facto* o faz defendendo simplesmente que ela é falsa.

Plantinga está atento às exigências de Flew. Em certo sentido, ele até concorda com elas. Afinal, o ponto de partida do debate e o modo como ele deve se conduzir de fato são assuntos importantes. No entanto, certas afirmações de Flew, aparentemente simples, requerem um bom exercício de reflexão para serem entendidas. O que significa, por exemplo, dizer que “o debate acerca da existência de Deus deve começar apropriadamente da presunção de ateísmo”<sup>38</sup>? Certamente muitas pessoas discutem sobre esse assunto, em diferentes lugares e contextos, e parece provável que a presunção da qual elas partem seja a sua própria, ou seja, se um ateu inicia a discussão ele o faz sob a presunção de ateísmo, mas se é um teísta a iniciar a discussão é difícil ver por que ele aceitaria partir da presunção de ateísmo se, com efeito, ele não é ateu. Para Flew, a razão é simples: se o que está em discussão é a existência de Deus, não se pode partir da presunção de que Deus existe. Ora, ninguém está disposto a negar a verdade dessa afirmação, e Plantinga concede isso a Flew com a única ressalva de que seria

---

<sup>38</sup> Flew, 1972, p. 19.

igualmente impróprio partir da presunção de que Deus não existe. Se há uma presunção de ateísmo, deve haver uma presunção de aateísmo.<sup>39</sup>

Isso não passou despercebido por Flew e é aqui que sua distinção entre ateísmo positivo e ateísmo negativo desempenha sua função. De fato deve haver uma presunção de aateísmo, mas entendendo-se "ateísmo" em seu sentido positivo, aquele que assere a inexistência de Deus. No que concerne ao ateísmo negativo, sua presunção parece permanecer intacta, e se seu conteúdo dissesse respeito somente a isto, quer dizer, se a posição de Flew é de que não se deve partir da presunção de que Deus existe e nem da presunção de que ele não existe, então Plantinga não teria nada a objetar e não veria nisso mais do que um truísmo.

Contudo, se a presunção de ateísmo de Flew fosse apenas isto, ela não poderia ser considerada propriamente uma objeção à crença teísta e não seria digna de nota. O que Flew defende, relembremos, é algo mais forte:

Se se deve determinar que há um Deus, então devemos ter bons fundamentos para acreditar que isso de fato é assim. Até e a menos que alguns desses fundamentos sejam apresentados não temos literalmente nenhuma razão para acreditar; e nessa situação a única postura razoável deve ser ou a do ateu negativo ou a do agnóstico. (Flew, 1972, p. 25)

Reconhece-se nessas palavras um tom muito mais forte do que o da mera afirmação de que o debate sobre a existência de Deus não pode começar da presunção de que ele existe. Aqui ele se filia à tradição evidencialista e exige do crente indícios que sustentem sua crença em Deus, assumindo, com isso, que a crença teísta não é básica e, como tal, precisa ser justificada por outras crenças para que seja considerada legítima. Segundo as palavras de Plantinga:

[...] aqui, Flew está afirmando que é irracional ou irrazoável aceitar a crença teísta na ausência de argumentos ou evidência para a existência de Deus. Isto é, Flew alega que se nós não conhecemos nenhuma proposição que sirva de evidência para a existência de Deus, então nós não podemos racionalmente

---

<sup>39</sup> RBG, p.26.

acreditar em Deus.<sup>40</sup> (RBG, p. 26)

Os fundamentos exigidos por Flew equivalem à *evidência proposicional*, que, em termos fundacionistas, pode ser tanto crenças básicas como crenças derivadas de crenças básicas a partir de regras inferenciais válidas. Conforme vimos, William James diria ter outras boas razões (de ordem não intelectual) para optar pela crença teísta. Mas então nos deparamos de novo com aquele requisito problemático do fundacionismo clássico, agora reformulado: apenas evidência proposicional confere legitimidade à crença.

[...] é útil lembrar que quando insistimos que conhecimento, como oposto à mera crença verdadeira, tem de ser adequadamente garantido, esse fundamento pode ser uma questão ou de ter evidência suficiente ou de estar numa posição de conhecer diretamente e sem evidência.<sup>41</sup> (Flew, 1972, p. 27)

Mais uma vez encontramos a tese de que, para ser legítima, uma crença deve ser ou básica ou sustentada por crenças básicas. E mais uma vez Plantinga questiona sobre o porquê de a crença teísta não poder estar entre as crenças básicas. Que boa razão o objetor tem para negar à crença teísta o estatuto de crença básica? Certamente ela não é básica para ele, mas nada impede que o seja para o teísta; afinal, para uma crença ser básica para alguém, ela não precisa ser básica para todos (proposições simples de aritmética são básicas para quase todos, mas não para pessoas que ainda não foram iniciadas nos conceitos elementares de matemática; minhas crenças de memória parecem básicas para mim, mas seguramente não o são para ninguém mais).

Os representantes da objeção evidencialista que escolhemos nos mostram que ela está enraizada numa visão normativa. Tanto Clifford como Flew nos falam de critérios e regras para a formação de crenças, ambos acreditam haver um modo certo de fazer as coisas em matéria de crença e ambos censuram o teísta por não seguir as regras.

---

<sup>40</sup> [...] here Flew is claiming that it is irrational or unreasonable to accept theistic belief in the absence of arguments or evidence for the existence of God. That is, Flew claims that if we know of no propositions that serve as evidence for God's existence, then we cannot rationally believe in God.

<sup>41</sup> [...] it is useful to be reminded that when we insist that knowledge as opposed to mere belief has to be adequately warranted, this grounding may be a matter either of having sufficient evidence or of being in a position to know directly and without evidence.

Plantinga percebe que a objeção *de jure* à crença teísta é feita por meio da estipulação de certas obrigações epistêmicas concernentes a todos os seres humanos e pela exclusão do teísta do grupo de pessoas que cumprem suas obrigações. Mas falar em obrigações é ainda algo muito vago, pois certas obrigações podem prestar-se a diferentes fins. Uma pessoa racional pode adotar um escopo utilitário para suas obrigações intelectuais, utilizando como critério para aceitação de crenças o serem elas boas ou más; assim, ela estenderia uma prática provavelmente já adotada por ela no campo das ações para o campo das crenças, a prática de maximizar o bem e minimizar o mal. É possível também que alguém considere sua obrigação intelectual tentar alcançar certas crenças correspondentes a estados mentais ou intelectuais valiosos por si mesmos, numa espécie de correlato epistêmico da ética das virtudes. Por fim, podem-se formular obrigações intelectuais com respeito não a estados mentais valiosos ou bons, mas ao tipo de seres que somos e de aparelho cognitivo que temos.<sup>42</sup>

Mas, então, qual seria a posição exata dos objetores com respeito ao tema das obrigações? Está longe de ser fácil ver, mas Plantinga arrisca uma resposta:

Agora, talvez o objetor evidencialista pense que há obrigações intelectuais dos seguintes tipos. Com respeito a certos tipos de proposições talvez eu tenha o dever de não acreditar nelas a menos que eu tenha evidência para elas. Talvez eu tenha o dever de não acreditar na negação de uma proposição aparentemente autoevidente a menos que eu possa ver que ela entra em conflito com outras proposições que parecem autoevidentes. Talvez eu tenha o dever de aceitar uma proposição como *Eu vejo uma árvore* sob certas condições que são difíceis de enunciar em detalhes, mas que incluem pelo menos eu estar entretido com essa proposição e ter um certo tipo característico de experiência visual junto com não ter nenhuma razão para pensar que meu aparato perceptual está funcionando mal.<sup>43</sup> (RBG, p. 32)

Se essa ética da crença que surge diante de nossos olhos retira muito de sua substância da ética propriamente dita, é lícito prosseguir na comparação e aprofundar

---

<sup>42</sup> RBG, p. 31-32.

<sup>43</sup> Now perhaps the evidentialist objector thinks there are intellectual obligations of the following sorts. With respect to certain kinds of propositions perhaps I have a duty not to believe them unless I have evidence for them. Perhaps I have a duty not to accept the denial of an apparently self-evident proposition unless I can see that it conflicts with other propositions that seem self-evident. Perhaps I have a duty to accept such a proposition as *I see a tree* under certain conditions that are hard to spell out in detail but include at least my entertaining that proposition and my having a certain characteristic sort of visual experience along with no reason to think my perceptual apparatus is malfunctioning.

certos conceitos. Notamos, então, que quando se trata de fazer o que se considera certo, comumente cogitamos dois tipos de obrigações, sendo o primeiro das obrigações que cumprimos em geral, quando as circunstâncias não se afastam do normal, e o segundo das obrigações que se impõem a nós em momentos excepcionais. Não raro há conflitos entre esses dois tipos de obrigações, e quando isso acontece, as obrigações do segundo tipo sempre prevalecem. Um indivíduo pode assumir para si a prerrogativa de sempre dizer a verdade e cumprir essa obrigação que ele impôs a si mesmo com austeridade por muito tempo, a ponto de se ter justamente em alta conta e ser admirado pela comunidade em que vive por sua sinceridade e honestidade. Contudo, se em determinada ocasião ele se vê numa situação em que a preservação da vida de alguém depende tão somente de ele não dizer a verdade sobre sua localização, ele é posto diante de outra obrigação, a de preservar a vida, que entra em conflito com aquela primeira, a de dizer a verdade. O peso da segunda obrigação, devido principalmente à circunstância em que ela surge, facilmente suplanta a primeira, e provavelmente todos serão de opinião, inclusive o próprio indivíduo, de que é assim que as coisas devem ser.

Plantinga pensa ser razoável haver no âmbito epistêmico também esses dois tipos de obrigação; ele chama as obrigações do primeiro tipo de obrigações *prima facie* (de primeira vista), e as do segundo, obrigações *ultima facie* (de última vista, considerando todos os fatores). Se o teísta deve ser acusado de não cumprir com suas obrigações epistêmicas por acreditar em Deus sem evidência, parece justo que ele saiba que tipo de obrigações ele deixa de cumprir. Serão as obrigações do segundo tipo, cuja força é maior? Plantinga acredita que não, pois se considerarmos os dois extremos de maturidade intelectual, a criança inocente e o filósofo de capacidade intelectual universalmente reconhecida, vemos que não se pode atribuir a eles a culpa por irresponsabilidade intelectual, uma vez que cumprem seus deveres intelectuais na medida de suas capacidades. A criança acredita em Deus provavelmente por ter sido ensinada pelos mais velhos de sua comunidade, mas não apenas por isso, ela considera também que essas pessoas a acompanharam de uma forma ou de outra ao longo de sua curta existência e demonstraram especial cuidado com ela, eles a ensinaram muitas outras coisas que se mostraram verdadeiras posteriormente, de modo que ela não tem boas razões para duvidar da palavra deles neste particular, a saber, sobre a existência de Deus. Estaria ela deixando de cumprir alguma obrigação intelectual *ultima facie*? Parece

claro que não, pois, na condição de criança, confiar nos adultos é uma atitude razoável da parte dela. Dirão, no entanto, que as crianças crescem e a inocência desaparece junto com inúmeras superstições herdadas dos adultos, e que a crença em Deus é apenas um resquício dessas superstições que, agora na fase adulta, não pode permanecer impune em sua estrutura cognitiva. Tomemos então o caso de alguém que tenha dedicado a vida a perscrutar as questões sobre Deus e sobre a crença em sua existência, Tomás de Aquino. Poderão dizer que ele foi displicente na sustentação da crença em Deus ou que a sustentava sem evidência? Obviamente, não. Ele pensava estar perfeitamente justificado em sua crença e apresentou o que acreditava ser sua evidência por meio de suas famosas cinco vias. (A correção de seus argumentos é uma outra questão que não concerne ao que ora está em análise, pois estamos tratando da objeção *de jure* à crença teísta e entrar no mérito da correção ou incorreção de seus argumentos seria escapular para a objeção *de facto*.) Com isso Plantinga chega à conclusão de que o teísta não pode ser acusado de deixar de cumprir sua suposta obrigação intelectual *ultima facie* de não acreditar em Deus sem evidência suficiente.<sup>44</sup>

Resta ao objeitor defender que a obrigação que o teísta deixa de cumprir é *prima facie*, ou seja, não se trata de uma obrigação cujo cumprimento é urgente e inescapável, mas sim de uma que, dado que as circunstâncias consideradas normais permaneçam as mesmas, deve servir de diretriz para o teísta (bem como para todos os seres humanos) no processo de formação de suas crenças. É claro que, assim formulada, essa obrigação abre margem para que casos excêntricos, inseridos em circunstâncias atípicas, estejam isentos de culpa. Assim, a criança inocente e o filósofo teísta dedicado poderiam gozar de uma consciência tranquila quanto ao tópico da racionalidade. Mas Plantinga não se contenta com isso. Ele vê na imputação dessas obrigações (*prima facie* ou *ultima facie*) a mesma arbitrariedade contida nas exigências de Clifford. Ambos partem do pressuposto tranquilo de que a crença em Deus não é básica e de que precisa, portanto, de evidência para se sustentar. Mas de onde vem essa certeza tranquila parece ser um tópico que passa longe de ser do interesse deles. Mas o teísta tem todo o direito de inquirir seu objeitor a respeito das razões que ele tem para impor tais obrigações. Afinal, nada parece forçar o teísta a aceitá-las sem mais nem menos, pois, até onde acompanhamos Plantinga, é perfeitamente possível que sua crença em Deus seja básica.

---

<sup>44</sup> RBG, p. 33-34.

Neste ponto, é presumível que o objetor rebata pedindo as razões do teísta para alegar que sua crença em Deus é básica. Já foi visto que Plantinga nega a pretensa necessidade dos critérios fundacionistas para a basilaridade de crenças (autoevidência, evidência aos sentidos, incorrigibilidade para o indivíduo), dada a existência de crenças básicas que não satisfazem a nenhum deles, tal como parece ser o caso do próprio princípio que estipula a necessidade do critério de autoevidência. E uma vez que era apoiado nesses critérios que o fundacionista negava a basilaridade da crença em Deus, Plantinga conclui não ser descabida a inclusão da crença teísta no conjunto de crenças básicas do teísta.

Mas um objetor como Flew pode facilmente ver isso como um escancarar de portas, e argumentar que derrubar a necessidade daqueles critérios clássicos só serviu para tornar necessário critério nenhum, instaurando, aí sim, o reinado da arbitrariedade. Se posso aceitar sem razões claras a crença em Deus como básica, por que não a crença no Saci-Pererê ou no Papai Noel?

A resposta de Plantinga a esse desafio assume duas frentes. Em primeiro lugar, não é verdade que rejeitar determinada teoria implica em aceitar tudo que essa teoria rejeitava. Rejeitar os critérios que o positivismo lógico estabelece para que uma sentença seja dotada de significado, por exemplo, não equivale a aceitar toda e qualquer sentença como dotada de significado, ainda que quem os rejeite não seja capaz de apresentar bons substitutos. Pois algumas sentenças claramente não têm sentido. Da mesma forma, negar a necessidade dos critérios fundacionistas para a basilaridade de crenças não pode ser confundido honestamente com passar a aceitar qualquer crença como básica. Algumas crenças claramente não são básicas, e o que Plantinga defende é que a crença teísta não é uma delas. Ainda que ninguém viesse a apresentar bons substitutos para os critérios fundacionistas, isso não garantiria nada a favor do objetor, pois pode ser simplesmente que o assunto seja demasiado complexo para que um ser humano consiga esgotá-lo algum dia. E se realmente for assim, deverá o teísta esperar eternamente por uma abordagem clara e completa acerca do processo de formação de crenças para poder se sentir confortável em acreditar em Deus? Obviamente, não. O ateuista sem dúvidas não tem problemas com essa perspectiva, mas nada obriga o teísta a

encarar o assunto da mesma forma.<sup>45</sup>

Em segundo lugar, Plantinga chama atenção para o fato de que dizer que uma crença básica não precisa de justificação não significa dizer que ela é infundada. O que se coloca é apenas que ela não é resultado de um processo inferencial, e não que ela não é resultado de processo nenhum. Assim, para cada crença básica dada, é possível apontar, nem que seja vagamente, em que ela se fundamenta, e em geral tal fundamento se identifica com alguma experiência. Minha crença básica de que estou vendo um computador diante de mim é resultado direto do fato de eu estar vendo um computador diante de mim, ela não surge em mim sem mais nem menos, mas está ligada a uma certa vivência que estou experimentando.

A partir de observações desse gênero, Plantinga começa a ensaiar um caminho para a determinação de novos e melhores critérios de basilaridade, critérios capazes de abranger os diferentes tipos de crenças básicas não comportados pelo fundacionismo clássico. Uma alternativa, por exemplo, seria tentar determinar a(s) experiência(s) que fundamenta(m) a suposta crença básica, de modo a poder verificar se a pretensa relação de fundamentação realmente é passível de existir. Para o teísta, Plantinga enumera algumas experiências que poderiam fundamentar sua crença básica em Deus: sentir sua presença, ser grato a ele, ver a mão dele nas coisas que existem, e demais do gênero. Assim sendo, a basilaridade da crença teísta já não pareceria tão arbitrária quanto parecia no início.<sup>46</sup> É claro que surge o novo problema de se tais supostas experiências realmente estão em relação de fundamentação com a crença teísta, mas trataremos disso no momento oportuno.

Prosseguindo no caminho aberto rumo à determinação de novos critérios de basilaridade, Plantinga aposta no método indutivo de fazer as coisas. Já que a basilaridade, para ser apropriada, requer que a crença esteja numa relação de fundamentação com alguma experiência, é mais seguro e razoável tentar estabelecer condições de basilaridade a partir da reunião de diversos pares compostos por um exemplo de experiência e por um exemplo de crença (supostamente) básica, no qual esta se fundamenta naquela. Pode ser útil reunir pares que congregam crenças e condições

---

<sup>45</sup> RBG, p. 74-75.

<sup>46</sup> RBG, p. 76-77, 81.



em que estas certamente não fundamentam aquelas, de modo a abranger o universo de testes realizados, aumentando assim a precisão do julgamento. Poderíamos ver então que certas crenças são básicas sob certas condições, mas não sob outras, o que nos asseguraria a conclusão de que, para se pronunciar acertadamente sobre a basilaridade de uma crença, é preciso saber sob que condições ela está sendo avaliada. Tendo reunido todo esse aparato experimental, o epistemólogo pode arriscar enunciar alguns critérios de basilaridade com certa margem de segurança. Ele pode dizer, por exemplo, que sob tais e tais condições é legítimo aceitar crenças oriundas do testemunho de outrem como básicas (essas condições podem ser aquelas que justificaram a criança inocente em acreditar em Deus por ter sido ensinada). E assim para os demais casos.<sup>47</sup>

As condições dadas nesse apanhado, note-se, serão *prima facie*. Elas podem perder seu estatuto de fundamentadoras ou justificadoras se outras condições capazes de anulá-las entrarem em jogo. Digamos que uma determinada crença tenha sido transmitida a mim por alguém de minha confiança e que, por isso, eu a considere apropriadamente básica. A coisa mudará de figura se eu vier a descobrir que a pessoa que me transmitiu a crença não estava em plena posse de suas faculdades mentais. Esta última condição anulou o efeito fundamentador da primeira. Ora, esse caráter específico das condições fundamentadoras de crenças faz com que seja possível (e até necessário) argumentar acerca da basilaridade de crenças, no sentido de mostrar que certas crenças consideradas básicas sob certas condições na realidade não o eram ou porque houve erro na análise realizada à primeira vista ou porque outras condições são postas em cena para anular as primeiras ou mesmo por outro motivo. Neste ponto, estamos às voltas novamente com Flew. Plantinga se expressa nestes termos sobre esse assunto:

[...] os critérios para a basilaridade apropriada devem ser alcançados de baixo ao invés de por cima; eles não devem ser apresentados *ex cathedra*, mas defendidos e testados por um conjunto relevante de exemplos. Mas não há nenhuma razão para assumir antecipadamente que todos concordarão sobre os exemplos. O cristão irá supor, é claro, que a crença em Deus é inteiramente apropriada e racional; se ele não aceita essa crença com base em outras proposições, ele concluirá que ela é básica para ele e muito apropriadamente básica. Seguidores de Bertrand Russell e Madelyn Murray O'Hare podem discordar; mas o quão isso é relevante? Devem meus critérios, ou aqueles da comunidade cristã, conformar-se aos exemplos deles?

---

<sup>47</sup> RBG, p. 75,85.

Certamente, não. A comunidade cristã é responsável por *seu* conjunto de exemplos, não pelo deles.<sup>48</sup> (RBG, p. 77)

Vimos anteriormente que Plantinga concordou com Flew a respeito de sua presunção de ateísmo, reservadas as precisas distinções entre ateísmo positivo e negativo: se o que está em debate é a existência de Deus, não podemos partir da pressuposição de que ele existe, nem da de que ele não existe. Vimos também que se a tese de Flew se esgotasse nisso, Plantinga não teria nada a objetar, e a proposta de Flew se resumiria a uma apresentação de um esquema de procedimentos a serem adotados na discussão *de facto* sobre a existência de Deus.

Contudo, Flew acrescenta a esse esquema a tese de que a crença teísta não pode ser aceita racionalmente sem evidência em seu favor, e com isso formula uma objeção *de jure*. Se a argumentação de Plantinga apresentada até aqui deve ser aceita, então a discussão sobre a racionalidade da crença teísta se reduz à discussão sobre sua basilaridade apropriada. Além disso, o modo como essa discussão deve se dar é a partir da avaliação das condições sob as quais a crença teísta é supostamente básica. Obviamente, a crença em Deus não surge no teísta por meio da discussão acerca de sua basilaridade; se devemos concordar com Plantinga, ela surge diretamente a partir de certas experiências vivenciadas pelo indivíduo. Assim sendo, se o teísta se envolve na discussão acerca da basilaridade de sua crença em Deus, ele o faz já acreditando em Deus, ele apenas argumenta para defender a posição de que não precisa justificar sua crença por meio de evidência proposicional.

Suponhamos que ele fosse convencido de que as condições que julgava justificarem sua crença na realidade não o faziam. Deverá ele abrir mão de sua crença? Não necessariamente. Ele pode abrir mão das condições problemáticas e buscar outras que possam fundamentar legitimamente sua crença básica em Deus. Suponhamos que

---

<sup>48</sup> [...] criteria for proper basicity must be reached from below rather than above; they should not be presented *ex cathedra* but argued to and tested by a relevant set of examples. But there is no reason to assume, in advance, that everyone will agree on the examples. The Christian will of course suppose that belief in God is entirely proper and rational; if he does not accept this belief on the basis of other propositions, he will conclude that it is basic for him and quite properly so. Followers of Bertrand Russell and Madelyn Murray O'Hare may disagree; but how is that relevant? Must my criteria, or those of the Christian community, conform to their examples? Surely not. The Christian community is responsible to *its* set of examples, not to theirs.

ele seja convencido de que sua crença em Deus definitivamente não é básica, por não haver nenhuma condição que realmente a fundamente como básica. Nesse caso, nem por isso deverá deixar de acreditar em Deus, uma vez que ainda pode partir para as vias de fato e argumentar a favor da existência de Deus. Se, por fim, ele é convencido de que os argumentos a favor da inexistência de Deus são mais fortes do que os a favor da existência, só então ele poderá iniciar o processo para abandonar a crença teísta. Mas até então, não foi necessário que ele deixasse de ser um teísta, nem mesmo metodologicamente, ao longo de todo o debate para que este findasse com uma vitória ateuísta. Parece, então, que o real problema na discussão sobre a existência de Deus não é a presunção de teísmo ou ateísmo (mesmo o positivo), e sim a postura dogmática dos debatedores. Flew identifica a presunção de teísmo (e de ateísmo positivo) com uma posição dogmática, mas, se a abordagem que Plantinga faz da basilaridade apropriada de crenças estiver correta, resta pouco suporte para essa identificação feita por Flew.

Se uma crença básica surge diretamente a partir de uma experiência vivenciada pelo indivíduo, então essa experiência será a condição sob a qual sua crença pode ser considerada básica. Consequentemente, esse indivíduo não aceita aquela crença dogmaticamente, uma vez que é capaz de enunciar seu fundamento. Se alguém duvida ou discorda da basilaridade da crença em questão, então deve mostrar que aquela experiência não é capaz de fundamentar essa crença. Essa tarefa cabe a ele não em função de alguma regra procedural ao modo de Flew, mas por ser ele o incomodado da história. Tomemos a crença teísta e lembremos da última citação de Plantinga. Se o cristão não é obrigado a dar demasiada importância ao fato de o objetor não aceitar seus exemplos, não é por ele estar certo de que está com a verdade, mas por ser consciente de que suas vivências são diferentes das dele, de que o grau de rigor que exige dos critérios de basilaridade que forma é diferente (provavelmente menor) que o dos critérios do objetor. Percebemos que há um particularismo a ser respeitado, mas que não deve ser confundido com relativismo. Se os dois discordam, certamente um dos dois está errado, e é por isso que o debate se faz necessário. Mas atacar meramente o conjunto de exemplos do adversário ou certos exemplos do conjunto com o pretexto de serem inadequados é uma maneira equivocada de iniciar o debate. É preciso mostrar que a suposta relação entre a condição fundadora e a crença básica não se dá. Ainda não fizeram isso com a crença teísta.

Nesse sentido, não seria possível ao teísta iniciar o debate sobre a basilaridade de sua crença em Deus sem partir do pressuposto de que Deus existe. Quanto ao debate sobre a existência, ele só poderia se dar em um estágio posterior em que o teísta estivesse convencido de que sua crença não é básica, mas ainda assim, ao apresentar argumentos para a existência de Deus não se faz necessário negar (nem mesmo na imaginação) sua crença nele. A comunidade cristã é responsável pelos seus exemplos, os objetores são responsáveis pelos deles. Plantinga não se pronuncia sobre a possibilidade de uma presunção de teísmo e, como foi visto, chega a expressar sua concordância com a presunção de ateísmo negativo de Flew. No entanto, a negação de Plantinga da demanda evidencialista põe em xeque a obrigação que o teísta teria de apresentar primeiro suas evidências para que só então o ateu tivesse que se manifestar. O ponto é delicado e será desenvolvido em pesquisa futura.

## A Epistemologia Reformada de Plantinga: uma avaliação

Os epistemólogos parecem<sup>49</sup> ter um objetivo claro e estar conscientes dos problemas com os quais têm de lidar já desde os primórdios da epistemologia. Com efeito, é possível dizer que a (assim chamada) noção clássica de conhecimento como crença verdadeira justificada já se encontra em Platão,<sup>50</sup> apesar de este a rejeitar por considerá-la insuficiente para atender aos rigorosos requisitos para o tipo de conhecimento que ele considerava ser o único digno do nome. O fato é que pareceu aos filósofos posteriores, a começar por Aristóteles,<sup>51</sup> que a rigorosidade daqueles requisitos não se justificava, e que para propósitos mais modestos a definição rejeitada por Platão podia perfeitamente ser aceita.

A aparente aceitação geral dessa definição, implícita pela maioria e explícita por alguns, permitiu a Edmund Gettier (1927- ) considerá-la “hegemônica” e dialogar com toda uma tradição. O impacto que seu artigo causou entre os acadêmicos é um bom indício de que ele estava certo em seu julgamento acerca dessa hegemonia. O referido artigo, “Is Justified True Belief Knowledge?” (1963), fornece exemplos em que se acredita justificadamente em crenças verdadeiras sem, contudo, ser possível falar em conhecimento. O que os exemplos mostram é que se pode acreditar numa proposição verdadeira justificadamente sem que a causa da verdade da proposição esteja relacionada com a causa da justificação. Ora, a força daquela definição estava justamente em pressupor a relação entre esses dois componentes supostamente necessários para o conhecimento. O problema levantado por Gettier diz respeito, pois, à

---

<sup>49</sup> Pelo menos esse é o pressuposto dos autores envolvidos na discussão que é objeto de estudo deste trabalho. Ressalta-se, contudo, que há controvérsias.

<sup>50</sup> Teeteto 201.

<sup>51</sup> “[...] não devemos buscar a precisão em todas as coisas por igual, mas, em cada classe de coisas, apenas a precisão que o assunto comportar e que for apropriada à investigação.” (*Ética a Nicômaco* 1098a26)

*accidentalidade* no processo de justificação, o que parece fazer com que esta perca seu estatuto de, juntamente com a verdade da proposição e a crença do sujeito nela, condição suficiente para o conhecimento.

O cenário que se tinha no debate epistemológico de então pode ser descrito assim: para que haja conhecimento de uma proposição, é necessário que se acredite nessa proposição, que ela seja verdadeira e se esteja justificado em acreditar nela (definição clássica/tripartite); mas, além disso, é necessário um quarto elemento que garanta a conexão entre a justificação (as razões que se têm para acreditar) e a verdade da proposição. É na busca por esse quarto elemento que se insere a epistemologia reformada de Plantinga.

Contra-pondo-se à onda internista da discussão, que afirmava ser necessário algum tipo de acesso epistêmico por parte do sujeito a esse quarto elemento transformador de crença verdadeira em conhecimento, Plantinga afirmou que mesmo que tal acesso fosse possível (o que não é fácil de mostrar), ele não seria suficiente para garantir o conhecimento, dado que não seria capaz de neutralizar os efeitos negativos de uma disfunção cognitiva.<sup>52</sup> Em acréscimo a isso, sendo o quarto elemento um tipo de acesso epistêmico ou qualquer outra coisa, Plantinga defendeu que ele também *não é necessário* para o conhecimento, a partir da rejeição da necessidade da própria justificação (ou, pelo menos, do viés deontológico desta), rejeição sustentada por uma perspectiva externista da epistemologia.<sup>53</sup>

Daí a necessidade de um novo termo para designar o elemento transformador de crença verdadeira em conhecimento, termo capaz de diminuir a carga deontológica contida no conceito de justificação. O termo *garantia* (warrant)<sup>54</sup> pareceu um substituto

---

<sup>52</sup> WCD, p. 182-183.

<sup>53</sup> Plantinga, 1987, p. 171-172.

<sup>54</sup> A tradução de “warrant” para o português é alvo de controvérsia. O dicionário Oxford apresenta “autorização” como tradução literal do substantivo, e os exemplos de ocorrência fornecidos no verbete denotam a aplicação eminentemente jurídica do termo. Essa é uma das razões pelas quais o professor Roberto Pich adota “autorização” ou a expressão sinônima, e mais precisa para a discussão epistemológica, “aval epistêmico”, como alternativa a “garantia”. Segundo ele, o termo “garantia”, tendo como correspondente direto no inglês “guarantee”, não é capaz de expressar precisamente o que Plantinga pretende com uso de “warrant”, a saber, uma espécie de fundamentação ou justificação no sentido jurídico, e não é capaz de conservar o sentido central nas diferentes ocorrências do termo na teoria epistemológica de Plantinga (substantivo, verbo e particípio/adjetivo). (Pich, 2011, p. 8-9).

Paradoxalmente, contudo, ele também desaconselha o uso do termo “garantia” por considerá-lo

satisfatório e adequado para as questões que eram de maior interesse para Plantinga, uma vez que uma garantia comumente é dada a alguém por terceiros, e é devido principalmente a fatores externos que Plantinga pensa haver garantia de crenças, o que contrasta com a noção deontológica de justificação, segundo a qual é por meio do cumprimento de deveres epistêmicos (algo que estaria, em uma medida relevante, sob seu controle) que um sujeito vem a estar justificado em acreditar. Com isso, Plantinga pensa poder estabelecer que uma quantidade suficiente de garantia pode proporcionar ao crente o *conhecimento* de Deus.<sup>55</sup>

---

fortemente relacionado com a demanda evidencialista, no sentido de que apresentar garantia para uma crença seria apresentar “alguma crença certa ou evidente em si ou sobre fatos acerca das fontes cognitivas” (p. 8), o que ele pensa não ser condizente com o externismo de Plantinga e nem com o papel central que a noção de função apropriada desempenha em sua teoria. Ao que parece, ele considera essa relação com a demanda evidencialista, a um só tempo, uma qualidade e um defeito: qualidade para o termo “aval” e defeito para “garantia”; pois o que seria a fundamentação ou justificação no sentido jurídico, que ele usa para defender a opção por “aval”, senão o atendimento à mesma demanda evidencialista? Se estar relacionado com a demanda evidencialista é um defeito, os dois termos sofreriam dele. Mas o fato é que essa relação com o evidencialismo não necessariamente é algo negativo para Plantinga, posto que basear *algumas* crenças em evidências pode ser considerado um dos efeitos do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas (WPF, p. 15). O que o professor Pich defende é que apresentar evidências não seria garantir ou avalizar uma crença, o que se destaca pela pergunta hipotética levantada por ele e dirigida a um sujeito qualquer: O que dá garantia a sua crença? Acontece que essa pergunta, sendo dirigida diretamente ao crente, não pode ter uma resposta satisfatória, que atenda aos requisitos da epistemologia reformada, uma vez que a maioria destes está fora do alcance do crente. O máximo que este poderia fazer é apresentar as razões que mostrem que ele não é incoerente ao sustentar a crença (se ele a considera básica), ou apresentar as razões (evidências) pelas quais a sustenta (se ele não a considera básica). Não se trata, portanto, de uma questão de tradução (o termo “aval” não se sairia melhor), mas de uma consequência que se segue do conceito de *warrant*.

Quanto às diferentes ocorrências do termo “warrant”, note-se que o significado dado à sua forma verbal (também pelo dicionário Oxford) é: “to make something seem right or necessary”, ou seja, *garantir algo*. E se o particípio deriva do verbo, é razoável traduzir “warranted belief” por “crença garantida”, em vez de “crença avalizada”. Além disso, deve-se notar também que aval é algo atribuído muito mais naturalmente a pessoas do que a coisas: pessoas teriam autorização para acreditar em algo, mas seria estranho pensar que crenças têm autorização para algo; e o emprego que Plantinga faz de “warrant” requer que ele seja aplicável também a pessoas, mas principalmente a crenças, requisito que é satisfeito por “garantia”, pois não nos soa estranho dizer que crenças têm garantia, assim como também não soa estranho dizer que pessoas têm garantia.

Por fim, há um aspecto importante de “warrant”, tal como Plantinga o usa, que não é comportado por “aval”, mas o é por “garantia”: “warrant comes in degrees” (WCD, p. 4). É natural atribuir mais ou menos garantia a algo, ao passo que de uma autorização (ou aval), não se diz que alguém tem mais ou menos, senão que simplesmente tem autorização.

Com o que foi exposto, não se defende que “garantia” é o termo perfeito para traduzir “warrant”, nem que “aval” não tenha seus méritos para realizar a mesma tarefa; defende-se apenas que, pesando-se as razões apresentadas, o termo “garantia” permanece o melhor candidato.

<sup>55</sup> WCB, p. 179.

O propósito de Plantinga de ser um filósofo cristão, e não meramente um cristão a quem aconteceu ser filósofo, sustenta-se em dois pilares: primeiro, ele não acredita que haja qualquer visão de mundo filosoficamente construída que seja religiosamente neutra e, segundo, ele percebe que a maioria das visões de mundo filosoficamente endossadas pela academia são ateístas; de onde ele conclui não haver razão para escrúpulos por parte do filósofo cristão em permitir que sua fé afete seu trabalho filosófico.<sup>56</sup> Sua posição no debate sobre a crença teísta é majoritariamente defensiva, uma vez que ele não acredita ser possível estabelecer a verdade das crenças sobre Deus.

Acredito que os modelos que apresentarei são não apenas possíveis e estão além de desafio filosófico, mas são também *verdadeiros* ou, pelo menos, verossímeis, próximos da verdade. Porém, não afirmo *mostrar* que eles são verdadeiros. Isso porque o modelo A/C implica a verdade do teísmo, e o modelo A/C estendido, a verdade do cristianismo clássico. Mostrar que esses modelos são verdadeiros, portanto, seria mostrar também que o teísmo e o cristianismo são verdadeiros; e eu não sei como fazer algo que se pudesse chamar sensatamente “mostrar” que um desses *é* verdadeiro. Acredito que há um grande número (pelo menos umas duas dúzias) de bons argumentos a favor da existência de Deus; nenhum, contudo, pode ser pensado como sendo realmente uma *prova ou demonstração*. Quanto ao cristianismo clássico, há ainda menos perspectiva de demonstrar sua verdade.<sup>57</sup> (WCB, p. 169-170)

Essa estipulação de limites no debate sobre a existência de Deus faz com que a argumentação de Plantinga em favor da crença teísta assuma a forma de uma apologética negativa, que tem como objetivo primordial o suporte aos membros da comunidade cristã que são “fracos na fé”. Secundariamente, esse suporte pode dispor os francos opositores da comunidade a reconsiderar suas posições. Tal modo de proceder na argumentação se contrapõe à apologética positiva, que tem por objetivo estabelecer a verdade das crenças sobre Deus, já que, como foi visto, Plantinga rejeita a tese de que

---

<sup>56</sup> Beilby, 2005, p. 13.

<sup>57</sup> I believe that the models I shall present are not only possible and beyond philosophical challenge but also *true*, or at least verisimilitudinous, close to the truth. Still, I don't claim to *show* that they are true. That is because the A/C model entails the truth of theism and the extend A/C model the truth of classical Christianity. To show that these models are true, therefore, would also be to show that theism and Christianity are true; and I don't know how to do something one could sensibly call 'showing' either of these *is* true. I believe there are a large number (at least a couple dozen) good arguments for the existence of God; none, however, can really be thought as a *showing or demonstration*. As for classical Christianity, there is even less prospect of demonstrating its truth.



tal objetivo é alcançável e nem acha que isso seja necessário para o estatuto epistêmico positivo das crenças teístas. É sempre útil frisar, contudo, que isso não significa que ele não conceda nenhum valor a tal atividade. Os argumentos produzidos por ela podem, por exemplo, aumentar a garantia da crença teísta ou diminuir a garantia da crença ateuísta. Além disso, o argumento de Plantinga contra o naturalismo se enquadra na apologética positiva.<sup>58</sup>

## 2.1 A Epistemologia Reformada

A resposta de Plantinga à objeção evidencialista à crença teísta representou um duro golpe no fundacionismo clássico, mas, para efeitos práticos, duvidou-se de que tivesse feito mais do que isso. Em “Reason and Belief in God” (1983), Plantinga reconhece esse caráter eminentemente negativo de seu trabalho, mas já levanta alguns elementos para a parte mais propositiva de sua epistemologia, que ele desenvolveria nos anos subsequentes. Como já foi indicado, Beilby estabelece três fases de desenvolvimento para a epistemologia reformada de Plantinga, dando como ponto de partida *God and Other Minds* (1967) e como culminância *Warranted Christian Belief* (2000). Nesta seção, serão apresentados esses três estágios, dando-se especial atenção ao terceiro deles, uma vez que é nele que são designados os elementos que constituem a imagem consolidada da epistemologia reformada.

### 2.1.1 Antecedentes

O primeiro estágio da epistemologia reformada se caracterizaria pela aceitação implícita por parte de Plantinga da demanda evidencialista, ou seja, em *God and Other Minds* sua argumentação se dá sob o pressuposto de que a justificação da crença teísta está condicionada à evidência apresentada em seu favor. Além disso, o próprio Plantinga chama atenção para o fato de que não se preocupou em analisar que

---

<sup>58</sup> Beilby, 2005, p. 23-24.

justificação seria essa da qual sempre se falou com grande segurança e que relação ela teria com a evidência proposicional.<sup>59</sup>

O empreendimento de Plantinga, contudo, nesta primeira fase, consistiu não em apresentar evidências a favor da existência de Deus, mas em, a partir da análise dos principais argumentos pró e contra sua existência e da conclusão de que todos eles falhavam em garantir a crença ou a descrença, defender que o crente, com respeito a sua crença em Deus, está em condição tão razoável quanto qualquer pessoa, com respeito a sua crença na existência de outras pessoas. É consenso que a crença na existência de outras mentes não é resultado de nenhum processo inferencial, mas algo que provavelmente surge de maneira imediata a partir da experiência de que aparentemente existem outras pessoas; não se pode falar, portanto, que existe evidência a favor da existência de outras mentes e, no entanto, sustentar a crença de que elas existem é considerado perfeitamente racional. O ponto central do argumento de Plantinga é a tese de que a crença na existência de Deus é análoga à crença na existência de outras mentes (tese da paridade), e as subseqüentes discussões acerca do assunto giraram em torno, principalmente, dessa tese.<sup>60</sup>

O segundo estágio lança luz sobre as raízes do evidencialismo e questiona seriamente a demanda evidencialista que era aceita por ele anteriormente. Em “Is Belief in God Rational?” (1979), Plantinga analisa o próprio conceito de evidência e os critérios evidencialistas para a basilaridade de crenças e conclui pela obscuridade do primeiro e pela *não necessidade*<sup>61</sup> dos segundos. É também aí que ele argumenta ser o evidencialismo autorreferencialmente inconsistente. Em “Is Belief in God Properly Basic?” (1981), ele aprofunda algumas questões levantadas no artigo anterior: deontologia, basilaridade apropriada de crenças, fundamentação de crenças básicas, nuances do processo de basilaridade da crença em Deus. No mesmo ano é publicado “The Reformed Objection to Natural Theology”, em que Plantinga contrapõe à teologia natural, entendida como tentativa de provar a existência de Deus por meio de argumentos, os principais expoentes da teologia reformada (aos quais ele claramente dá

---

<sup>59</sup> WCB, p. 69.

<sup>60</sup> Beilby, 2005, p. 34-37.

<sup>61</sup> Eles são suficientes, dado que a satisfação de um deles é o bastante para que uma crença possa ser considerada básica; mas não são necessários, dada a existência de crenças básicas que não satisfazem a nenhum deles.

sua preferência), nomeadamente, Herman Bavinck, Karl Barth e Calvino, o próprio; os quais defendem a tese de que a crença em Deus não necessita de argumentos para ser justificada, posto que não surge no crente pela via inferencial, mas pela atuação de uma capacidade inata que ele tem para conhecer Deus. Reconhecemos aqui a fonte da tese central da epistemologia reformada de Plantinga, a basilaridade da crença em Deus.

Finalmente, em 1983 é publicado “Reason and Belief in God”, que consiste na reprodução de grande parte daqueles artigos e no seu desenvolvimento, bem como na análise da epistemologia de Tomás de Aquino, principalmente no que concerne à sua relação com o fundacionismo e à formação da crença em Deus. A esta altura, estes são os pontos principais que Plantinga tentou defender: não há razão relevante para se negar a basilaridade da crença em Deus; tal basilaridade é apropriada, pois a crença teísta tem fundamentos na experiência pessoal do crente; defender que sua crença em Deus é básica não obriga o crente a aceitar que qualquer crença pode ser básica; isso não implica a negação absoluta da teologia natural; isso não é fideísmo.

### **2.1.2 Elementos da Epistemologia Reformada: o caminho até o externismo**

Se tentarmos elencar as características que podem ser atribuídas à epistemologia reformada, pouca coisa poderá ser dita sem que se façam necessárias laudas e laudas de explicação. Poderíamos questionar, por exemplo, se ela é mesmo reformada, pois os princípios teológicos que lhe servem de embasamento – Queda, pecado original, sentido da divindade... – não são exclusivos à tradição reformada, sendo antes comuns, em maior ou menor grau, às tradições cristãs como um todo. E justamente aquele princípio que poderia com maior força ser reivindicado pelo calvinismo, o da predestinação, não desempenha nenhum papel relevante na teoria epistemológica de Plantinga.

Parece que o ponto mais forte que os reformados teriam em seu favor, caso fizessem questão de reivindicar a epistemologia de Plantinga, é que o pecado original e a Queda, de acordo com a teologia calvinista, debilitaram o sentido da divindade no ser humano, tornando praticamente impossível o que antes era uma tarefa fácil: conhecer

Deus.<sup>62</sup> Com efeito, para a teologia católica os efeitos do pecado original e da Queda sobre as faculdades cognitivas do ser humano não assumem dimensões tão dramáticas. Linda Zagzebski aponta que, para o pensamento católico, a vontade sofre mais as consequências da Queda do que as faculdades cognitivas, e assim como a perversão daquela não torna o ser humano incapaz de ter um comportamento moral, a perversão de suas faculdades cognitivas não elimina a possibilidade de se alcançar verdadeiro conhecimento, incluindo-se aí, presumivelmente, o conhecimento de Deus.<sup>63</sup>

Contudo, é provável que essa discussão fosse pouco profícua, e fútil, uma vez que o próprio Plantinga classifica como reformada a epistemologia que ele advoga.<sup>64</sup> A colocação de Zagzebski, no entanto, serviria, segundo ela, para lançar luz sobre uma característica importante da epistemologia reformada, característica sobre a qual não há controvérsia: seu externismo. Para se ter uma ideia clara do que constitui uma abordagem externista do processo de garantia de crenças, é oportuno indagar sobre o papel do sujeito cognoscente nesse processo. A resposta a essa pergunta será considerada externista na medida em que atribua ao sujeito um grau de responsabilidade relativamente baixo, um papel secundário. As abordagens que, ao contrário, atribuem ao sujeito alto grau de responsabilidade no processo de justificação de crenças são vistas (tradicionalmente) como internistas.

Ao longo desta seção, procurar-se-á mostrar de que maneira o externismo figura na epistemologia reformada a partir da apresentação dos critérios enumerados por Plantinga no que Beilby considera o terceiro e último estágio da epistemologia reformada. A apresentação de tais critérios não poderia faltar num trabalho que objetiva avaliar a epistemologia reformada, motivo pelo qual eles são enumerados aqui mesmo sem serem destrinchados nas laudas que caberiam a cada um, com exceção da ideia de

---

<sup>62</sup> Sobre os efeitos negativos do pecado com respeito ao conhecimento de Deus, diz Calvino: “Daí, quando nele [em Deus] deveria estar plantada sua confiança [a dos seres humanos], relegando-o a segundo plano, escondem-se atrás de si *próprios* ou das criaturas. Afinal, eles se enredilham em tão avultada soma de erros, que o negror da depravação sufoca neles, e por fim extingue, aquelas centelhas que fulgiam para visualizar-se a glória de Deus. Permanece, todavia, essa semente que de modo algum se pode erradicar totalmente, *a saber*, que há uma divindade: *semente* essa, porém, a tal ponto corrompida que de si nada produz senão os piores frutos.” (*Institutas* I.IV.4:60)

<sup>63</sup> Zagzebski, 1993, p. 207.

<sup>64</sup> Na seção IV de “Reason and Belief in God”, Plantinga refere-se aos adeptos hipotéticos de sua abordagem epistemológica como “Reformed epistemologists”. Ver RBG, p. 74. Para mais sobre a influência da teologia reformada sobre Plantinga, ver Piacente Júnior (2010).

função apropriada, que, por ser “a rocha na qual as abordagens de garantia consideradas se fundam”<sup>65</sup>, será discutida em seção à parte.

O terceiro e ultimo estágio da epistemologia reformada tem como corpo teórico a trilogia *Warrant*, mas já apresenta seus germes nos artigos “Justification and Theism” (1987), “Positive Epistemic Status and Proper Function” (1988) e “Justification in the Twentieth Century” (1990). Nesses artigos, Plantinga demonstra estar totalmente a par dos problemas que rondavam a epistemologia contemporânea e a terminologia que ele usa é indício cabal dessa consciência. O problema suscitado pelo artigo de Gettier havia retirado do termo “justificação” todo aquele brilho epistêmico que ele ostentou por tanto tempo, e agora alternativas eram buscadas no sentido de preencher a lacuna. De início, Plantinga viu na opção de Roderick Chisholm, estatuto epistêmico positivo, uma boa saída provisória, mas já em “Justification in the Twentieth Century” aparece o termo que vingaria até os dias de hoje: garantia.<sup>66</sup>

No primeiro volume de sua trilogia, *Warrant: The Current Debate* (1993), Plantinga se posiciona no debate que corria no campo epistemológico acerca do elemento capaz de transformar crença verdadeira em conhecimento. As alternativas internistas são rejeitadas e as teorias confiabilistas de William Alston, Frederick Dretske e Alvin Goldman são consideradas insuficientes. A proposta de Plantinga, apenas esboçada no último capítulo do livro, é apresentada no segundo volume da trilogia, *Warrant and Proper Function* (1993), em que ele explana os conceitos dos termos básicos de sua epistemologia, a saber, função, disfunção, normalidade, propósito e *design*.

A razão pela qual Plantinga havia desqualificado as teorias epistemológicas de então era o fato de todas elas deixarem de atentar para a importância dos efeitos negativos de uma disfunção nas faculdades cognitivas de um indivíduo, de onde a *função apropriada* de tais faculdades surge como condição necessária para a garantia de uma crença. Segundo ele,

---

<sup>65</sup> WPF, p. 4.

<sup>66</sup> Beilby, 2005, p. 70-71.

A ideia de função apropriada figura proeminentemente nas dificuldades das principais visões atuais de garantia; isso sugere que essa noção está muito mais profundamente envolvida em nossa ideia de garantia do que é atualmente reconhecido.<sup>67</sup> (WCD, p. 212)

Talvez justamente por ser algo tão básico no nosso entendimento sobre função de coisas, a importância da ideia de função apropriada em discussões epistemológicas tenha passado despercebida. Parece ser isso que Plantinga tem em mente quando defende que as generalizações funcionais feitas tanto em práticas comuns como na prática científica pressupõem a ideia de função apropriada.<sup>68</sup> Seja qual for o requisito exigido por alguém no processo de garantia de crenças, parece sempre estar subentendida a cláusula: “contanto que tudo o mais esteja indo bem no nosso aparelho cognitivo”.

A partir disso, algum objetor de Plantinga poderia alegar que, por ser tão básica, seria desnecessário enunciar a função apropriada do aparelho cognitivo como requisito imprescindível para a garantia das crenças formadas por ele. Nesse caso, mesmo aquelas teorias que consideram o cumprimento de deveres como o principal requisito a ser satisfeito para se garantir uma crença poderiam se manter de pé diante das investidas de Plantinga, que as acusa de não prevenir medidas para uma possível disfunção cognitiva, e fariam isso apelando para o simples fato de que tais disfunções são imprevisíveis, e de que, portanto, os deveres prescritos por elas só surtiriam o efeito desejado, a garantia de crenças, nos casos tidos como normais.

Uma manobra como essa, contudo, deixaria a garantia de crenças circunscrita pelo funcionamento apropriado das faculdades cognitivas e comprometeria a teoria em questão com um grau relevante de externismo. Ora, parece ser justamente esse o caminho seguido por Plantinga. Acontece que deixar a ideia de função apropriada atuar sempre nos bastidores, como uma “mão invisível” garantindo a confiabilidade dos mecanismos produtores de crenças, deixaria encobertos outros elementos que Plantinga julga essenciais para a garantia de crenças, elementos tais como um plano de *design* e um ambiente favorável à função apropriada das faculdades cognitivas.

---

<sup>67</sup> The Idea of proper function figures prominently in the difficulties with the main current views of warrant; that suggests that this notion is much more deeply involved in our idea of warrant than is currently recognized.

<sup>68</sup> WPF, p. 6.

A noção de funcionamento apropriado, segundo ele, se compromete com a ideia de que existe um modo correto de funcionamento, ou seja, um projeto ou *plano de design* (não necessariamente um designer) para a obtenção de um determinado fim, o qual, no caso de faculdades cognitivas, seria a produção de crenças verdadeiras. Isso porque, uma vez que o funcionamento apropriado de um sistema se determinaria a partir do fim para o qual ele foi projetado, havendo diferentes fins possíveis torna-se necessário estabelecer a que fim se presta o funcionamento apropriado de um sistema que garante as crenças que produz. Para Plantinga, em se tratando de conhecimento, esse fim deve ser a verdade. Além disso, é necessário que o sistema seja eficaz, ou seja, que o projeto seja *bom*, o que é particularmente importante, já que seria isso que concederia confiabilidade ao sistema.

Essa assunção de nossa parte é uma espécie de presunção de confiabilidade. É claro que isso *é* uma presunção ou uma assunção; ela não *é*, ou não *é* obviamente, implicada pela noção de função apropriada por si só. Assim, a abordagem da função apropriada deve incluí-la como outra condição: se uma de minhas crenças tem garantia, então o módulo do plano de *design* que governa a produção dessa crença deve ser tal que a probabilidade estatística ou objetiva de uma crença ser verdadeira, dado que ela foi produzida de acordo com aquele módulo, em um ambiente cognitivo favorável, é alta.<sup>69</sup> (WPF, p. 18)

A *presunção de confiabilidade* das nossas faculdades cognitivas não seria uma particularidade da epistemologia reformada, mas uma característica de todas as epistemologias já apresentadas ao público (com exceção das céticas, se se deve considerá-las teorias epistemológicas). A vantagem do epistemólogo reformado estaria em ter plena consciência de que se trata de uma pressuposição, coisa que muitas teorias parecem ignorar. Mas a suposta relação necessária entre a noção de função apropriada e a existência de um plano de *design* é um dos pontos mais visados da teoria de Plantinga, motivo pelo qual será abordada separadamente em outra seção.

---

<sup>69</sup> This assumption on our part is a sort of presumption of reliability. Of course, it *is* a presumption or an assumption; it isn't or isn't obviously entailed by the notion of proper function itself. So the account of proper function must include it as another condition: if one of my beliefs has warrant, then the module of the design plan governing the production of that belief must be such that the statistical or objective probability of a belief's being true, given that it has been produced in accord with that module in a congenial cognitive environment, is high.

A citação de Plantinga, feita acima, menciona uma outra condição para a garantia de crenças, além da função apropriada e do plano de *design*: um *ambiente cognitivo favorável*. Isso porque, segundo ele, a realização do desígnio das faculdades cognitivas requer também que elas funcionem em condições adequadas, pois poderia acontecer de uma crença ser formada por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, mas, devido ao fato de o indivíduo se localizar em ambiente totalmente estranho (um outro planeta com “leis naturais” completamente diferentes das da Terra, por exemplo) a crença produzida não ter garantia; assim, um ambiente adequado (ou favorável) ao funcionamento das nossas faculdades cognitivas também seria elemento imprescindível para a garantia de nossas crenças.<sup>70</sup>

De certo modo, pode-se incluir a existência de um ambiente apropriado ao funcionamento de nossas faculdades no próprio plano de *design*, o que parece necessariamente comprometer a teoria de Plantinga com um *design* teísta. Tal plano preveria dois tipos de ambiente necessários para a garantia de crenças, ou um ambiente só arranjado de dois modos específicos: o *ambiente máximo* (maxi-environment) e o *ambiente mínimo* (mini-environment). O ambiente máximo seria aquele visto numa perspectiva macro, que incluiria as leis que regulam o mundo, as condições atmosféricas, a presença de objetos externos e demais condições que extrapolam a situação particular de um indivíduo em dado momento. Esta, por sua vez, constituiria justamente o ambiente mínimo, as circunstâncias pontuais existentes no momento da formação de uma crença determinada. A garantia de crenças requer, segundo Plantinga, que o ambiente máximo seja *apropriado* e o ambiente mínimo seja *favorável*.<sup>71</sup>

Por fim, é bastante óbvio que a crença produzida não pode estar em conflito sério com nenhuma das crenças relevantes que formam o sistema de crenças do indivíduo, ou seja, a *coerência* também se faz necessária para a garantia de crenças. Este é o item internista e coerentista da teoria de Plantinga.<sup>72</sup>

Em acréscimo a esses quatro elementos, há um quinto particularmente inovador em epistemologia. Plantinga acredita que o grau de inclinação com que acreditamos em

---

<sup>70</sup> WPF, p. 7-8.

<sup>71</sup> Beilby, 2005, p. 84-85.

<sup>72</sup> WPF, p. 40ss. Para mais sobre esse assunto, ver Uchôa (2011).



uma proposição, em vez de ser resultado da suposta decisão de acreditar nela, é indicativo do grau de garantia que ela possui. Isso porque, todos os outros requisitos sendo satisfeitos (funcionamento apropriado em um ambiente favorável de acordo com um desígnio para a verdade), a inclinação à proposição é automática. E se a satisfação daqueles requisitos se der em grau elevado, tanto mais elevada será a inclinação à crença. Para Plantinga, tanto o funcionamento apropriado como a garantia são quantificáveis, se dão em graus. Faculdades cognitivas podem funcionar mais ou menos apropriadamente, assim como certas crenças têm mais garantia que outras. Mesmo do ambiente no qual a crença se forma, é possível dizer que pode ser mais ou menos favorável à sua formação.<sup>73</sup>

[...] quando minha constituição cognitiva está funcionando apropriadamente, então, no caso típico, o grau com que acredito em uma dada proposição será proporcional ao grau que ela tem de garantia – ou, se a relação não for a da simples proporcionalidade, alguma relação apropriada se dará entre a garantia e esse impulso.<sup>74</sup> (WPF, p. 9)

Como se vê, Plantinga não defende que a inclinação à crença causa a garantia, mas que inclinação e garantia são, provavelmente, diretamente proporcionais. É mediante esse critério que ele defenderá a possibilidade do conhecimento de Deus.

Mas, agora, consideremos as condições de Plantinga para a garantia de crenças, de maneira a perceber como o externismo se apresenta. A primeiríssima condição é que as faculdades cognitivas do indivíduo estejam funcionando apropriadamente, funcionando conforme o fim para o qual foram projetadas; este fim deve ser a verdade, ou, mais precisamente, a produção de crenças verdadeiras; além disso, o meio no qual o indivíduo se encontra deve ser favorável ao funcionamento de suas faculdades cognitivas; por fim, a crença produzida não pode entrar em conflito com nenhuma crença relevante do conjunto de crenças básicas do indivíduo.

---

<sup>73</sup> WPF, p. 9-11; WCD, p. 4.

<sup>74</sup> [...] when my cognitive establishment is working properly, then in the typical case, the degree to which I believe a given proposition will be proportional to the degree it has of warrant – or if the relationship isn't one of the straightforward proportionality, some appropriate relationship will hold between warrant and this impulse.

Ora, dessas quatro condições, a satisfação das três primeiras está totalmente fora do alcance do sujeito, pois certamente ele não projetou a si mesmo nem projetou suas faculdades; ele não é capaz de garantir o bom funcionamento delas (pois é passível de sofrer de alguma disfunção cognitiva sem sequer ter conhecimento dela e, mesmo tomando conhecimento, não é capaz de eliminar a disfunção - ocasionada por uma lesão cerebral, por exemplo - tão rápido quanto queira); e se é tão impotente no que diz respeito a si mesmo, pouco precisa ser dito no que se refere à sua capacidade de arranjar as condições do mundo que o rodeia, no sentido de torná-las favoráveis ao funcionamento de suas faculdades. Logo, a única contribuição que ele poderia dar para garantir sua crença seria a de verificar se ela é coerente com suas demais crenças. Essa minúscula contribuição não é suficiente para tornar o sujeito protagonista na sua própria história epistêmica: se ele está justificado ou não, ou melhor, se suas crenças têm garantia ou não para ele é algo que depende majoritariamente de fatores externos a ele. Daí o externismo da epistemologia reformada.

Traçamos, assim, os contornos do desenho, mas ainda não atingimos a substância do “objeto” representado. Mostrou-se que o externismo se caracteriza por deixar pouco espaço para a atuação do sujeito, e isso pode dar a entender que o internismo atribui ao sujeito muitas responsabilidades, ou pelo menos responsabilidades sobre a maioria dos fatores envolvidos no processo de justificação de crenças, o que não é necessariamente verdadeiro. O elemento essencial na diferenciação entre internismo e externismo não é de ordem quantitativa, mas qualitativa. O que uma abordagem internista requer do sujeito cognoscente, é que ele seja capaz de expressar aquilo que justifica sua crença, que esse elemento justificador seja acessível a ele epistemicamente. E é forçoso que esse acesso seja *interno* ao sujeito, pois o que está em tela nessa questão é o processo que se desenrola em sua consciência no momento da produção da crença. Segundo Plantinga,

A ideia internista básica claramente é que o que determina se uma crença está garantida para uma pessoa são fatores ou estados em algum sentido internos a essa pessoa; as propriedades que conferem garantia são de algum modo internas ao sujeito ou conhecedor. (WCD, p. 5)

O sentido em questão para “ser interno” é o sentido epistêmico. O sujeito precisaria ter acesso epistêmico a seja lá o que for que garanta sua crença, para que essa crença pudesse ser considerada garantida. Isso faria com que o sujeito fosse o principal responsável pela “saúde” de seu sistema cognitivo, dependendo muito pouco de fatores externos a ele. Para os internistas, é essa a maior vantagem do internismo em relação ao externismo, pois, se o problema da justificação tem como principal consequência a necessidade de evitar a acidentalidade no processo de justificação de crenças, tanto melhor esse objetivo é alcançado quanto mais depender do sujeito e estiver a seu alcance. A “sorte epistêmica” não é bem-vinda, pois ela tornaria inútil qualquer critério para justificação. E nisso consistiria a fraqueza do externismo, em deixar a garantia de crenças à mercê da sorte do sujeito, em vez de sob sua responsabilidade.

Essa maior autonomia que o internismo vê no sujeito cognoscente também não implica necessariamente que este seja capaz de escolher que proposições aceitar e que proposições rejeitar, ou seja, não existe conexão necessária entre internismo e voluntarismo doxástico. Contudo, historicamente se observa que essas duas visões epistemológicas frequentemente andam juntas. De maneira similar, uma abordagem externista da teoria do conhecimento não é necessariamente não-voluntarista ou antivoluntarista, pois o sujeito poderia ser senhor de sua vida epistêmica e ter total controle sobre as proposições que se tornam crenças para ele e, no entanto, a garantia delas depender principalmente de fatores externos a ele e não necessariamente desse controle; mas se observa historicamente que os defensores do externismo frequentemente são não-voluntaristas.<sup>75</sup> É o caso de Plantinga. Por fim, o externismo pode ser combinado com o internismo na medida em que o acesso epistêmico aos fatores internos envolvidos no processo de garantia de crenças, que o internismo prescreve, não seja a condição preponderante para essa garantia. É o que se verifica na própria epistemologia reformada.

### **2.1.3 Os modelos A/C e a garantia das crenças cristãs**

---

<sup>75</sup> Zagzebski, 1993, p. 201-202.

Estando tais bases assentadas, o caminho está aberto para o que vem em *Warranted Christian Belief*: se existe um modelo em que a formação da crença em Deus respeita os critérios enumerados acima e se esse modelo é passível de ser defendido satisfatoriamente (o que equivale a mostrar que ele é possível), então a crença em Deus pode ser considerada apropriadamente básica e garantida para o crente. Plantinga constrói esse modelo a partir da tese de Aquino e Calvino (A/C) de que o ser humano tem uma capacidade natural para o conhecimento de Deus, capacidade que o isentaria da necessidade de um processo inferencial. Calvino fala de uma espécie de *sensus divinitatis*, o sentido da divindade, que Deus teria implantado no ser humano no momento da criação para que ele pudesse conhecê-lo.<sup>76</sup>

Plantinga se apropria da expressão de Calvino e trabalha com a possibilidade de o *sensus divinitatis* ser a faculdade humana que tem por desígnio a formação das crenças sobre Deus e ser tal que, se funcionar apropriadamente, sob as circunstâncias adequadas, serão geradas no indivíduo as crenças sobre Deus. E uma vez que tais crenças não conflitem com outras crenças relevantes das fundações da estrutura noética do indivíduo, elas podem passar a constituir legitimamente tais fundações e têm garantia para o indivíduo.<sup>77</sup> Mais do que isso,

Não se trata apenas de o crente em Deus estar em seus direitos epistêmicos ao aceitar a crença teísta como básica. Ele de fato está; mais do que isso, contudo, essa crença pode ter garantia para a pessoa em questão, garantia que frequentemente é suficiente para o conhecimento.<sup>78</sup> (WCB, p. 179)

Para compreender essa afirmação de Plantinga, tenha-se em mente a sua tese da proporcionalidade direta entre a inclinação à crença e sua garantia. Uma inclinação alta à crença teísta por parte do crente seria indício de que a crença foi formada com alto

---

<sup>76</sup> “Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiasse no pretexto de ignorância, Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade [...]” (*Institutas* I.III.1:53)

<sup>77</sup> WCB, 174ss.

<sup>78</sup> It isn’t just that the believer in God is within her epistemic rights in accepting theistic belief in the basic way. That is indeed so; more than that, however, this belief can have warrant for the person in question, warrant that is often sufficient for knowledge.

grau de funcionamento apropriado de suas faculdades cognitivas (nesse caso, o *sensus divinitatis*) e em circunstâncias extremamente favoráveis. Para um crente com tal grau de inclinação à crença teísta, seria válido dizer que ele *conhece* Deus.

Esse é o modelo A/C, que, se for verdadeiro, torna a crença teísta garantida. Com algumas modificações, Plantinga cria o modelo A/C estendido, que, lançando mão de alguns elementos próprios da tradição cristã, seria capaz de tornar as crenças teístas cristãs garantidas.

O modelo A/C estendido se faz necessário devido ao fato de a cosmovisão cristã comportar mais crenças do que a simples crença teísta: a crença de que Cristo era filho de Deus, de que ele ressuscitou dentre os mortos, de que tal evento é significativo para a salvação dos homens, e demais itens daquilo que Plantinga denomina “as grandes coisas do evangelho”. O modelo A/C estendido é, pois, particularmente necessário para explicar a vida cognitiva da criatura de Deus em seu estado pós-Queda, motivo pelo qual ele tem como pano de fundo um suposto plano de salvação.<sup>79</sup> No que diz respeito à capacidade cognitiva humana, esse plano de salvação envolveria sua restauração; o “conserto” de alguns elementos de sua estrutura cognitiva danificados pelo pecado. Esses elementos danificados seriam, em primeira instância, a capacidade de conhecer a si mesmo, de conhecer aos outros e de conhecer a Deus.<sup>80</sup>

No que diz respeito especificamente ao papel do modelo A/C estendido nesse plano de salvação, ele teria como função a produção das crenças sobre ele (o plano de salvação), função cujo desempenho envolveria três elementos: a revelação do plano de salvação por meio das escrituras, o testemunho interno do Espírito Santo proporcionando a compreensão dessa revelação e a fé como conhecimento resultante da conjunção entre a leitura da Bíblia e a atuação do Espírito Santo. Como se pode notar, o modelo A/C estendido vem como complemento ao modelo A/C propriamente dito, não como substituto dele. Se a crença em Deus é produzida pelo *sensus divinitatis*, que seria um componente do aparato cognitivo humano, as crenças nas “grandes coisas do evangelho” seriam produzidas pela atuação do Espírito Santo, ou seja, por um processo

---

<sup>79</sup> WCB, p. 251.

<sup>80</sup> Mais sobre esse assunto será dito na análise comparativa entre epistemologia reformada e epistemologia das virtudes, logo à frente.

estranho à constituição cognitiva humana, por algo que não as faculdades cognitivas do sujeito.<sup>81</sup>

A fonte onde Plantinga vai buscar inspiração para o modelo A/C estendido é, presumivelmente, a Bíblia, que ele encara como inspirada por Deus.<sup>82</sup> A figura do Espírito Santo como auxiliador, ou melhor, como Consolador - que ensinaria aos crentes as mesmas coisas que Cristo, em pessoa, ensinou aos seus discípulos - consta nas promessas do próprio Cristo, e é confirmada e relembra pelos Apóstolos. De acordo com a visão cristã, tal como Plantinga a lê, não só a crença em Deus é básica para o crente, mas também a crença na divindade de Cristo, na sua ressurreição, na realidade da salvação etc. – todas estas seriam formadas imediatamente de maneira *sobrenatural*, sendo, portanto, apropriadamente básicas, ainda que de maneira distinta das demais crenças básicas do sujeito, já que o termo “apropriadamente” deve ser entendido conforme as estipulações de cada modelo.

Nesse sentido, formar crenças de modo sobrenatural seria justamente a maneira apropriada de se formar crenças no modelo A/C estendido. Tendo isso claro, as demais regras genéricas valem também para este modelo: se o processo cognitivo (a atuação do Espírito Santo, digamos) funcionar apropriadamente, em circunstâncias favoráveis (no momento em que um convertido está lendo a Bíblia, por exemplo), de acordo com um plano de *design* eficazmente dirigido para a verdade (o plano de salvação), então as crenças formadas por esse processo serão básicas e, na ausência de conflito com outras crenças do sujeito, garantidas para ele; e se tudo isso se der com alto grau de eficácia, a garantia dessas crenças pode ser suficiente para que o crente *saiba* do seu conteúdo, o que será indicado pelo grau de inclinação que ele tem para acreditar nelas. Esse saber das coisas que estão além da capacidade humana seria a *fé*, um presente divino, em vez de uma conquista humana.

## 2.2 Função apropriada e plano de *design*

---

<sup>81</sup> WCB, p. 241-246.

<sup>82</sup> WCB, p. 244.

Conforme exposto no primeiro capítulo desta dissertação, a defesa que Plantinga faz da basilaridade da crença teísta necessariamente envolve uma discussão sobre os critérios de basilaridade de crenças, discussão que nas suas primeiras reflexões limitou-se a apontar que os critérios estipulados pelo fundacionismo clássico *não podiam ser necessários*, dada a existência de crenças básicas que não satisfazem a nenhum deles. Naquele primeiro momento, Plantinga também ensaiou uma proposição de critérios, ou pelo menos sugeriu o modo apropriado de proceder nessa investigação, a saber, tais critérios não podem ser estipulados *ex cathedra*, pois a rigidez de tal estipulação não condiz com a fluidez que se observa no tema da basilaridade de crenças; em vez disso, o método indutivo responderia melhor à natureza fluida do tema e os critérios alcançados a partir dele, apesar de não terem a força que os fundacionistas clássicos gostariam que tivessem, ao menos seriam mais acertados no pouco a que se propunham.

Entrando mais fundo na análise das propostas epistemológicas contemporâneas, agora sem se restringir ao tema da basilaridade, Plantinga identifica os padrões teóricos que guiavam o debate até então. E é a partir da discussão acerca desses padrões que sua própria abordagem ganhou forma e substância, principalmente porque a necessidade dos seus critérios para a garantia de crenças destacava-se devido ao contraste com a deficiência que ele apontava nos critérios tradicionais. É assim, por exemplo, que o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas é apresentado por ele como condição necessária para a garantia das crenças formadas por elas, apenas após ele ter mostrado que a demanda deontológica, a de cumprimento de deveres epistêmicos, não era suficiente para a garantia, uma vez que uma disfunção cognitiva colocaria sob suspeita mesmo as crenças do mais zeloso crente.

Por outro lado, a noção de função apropriada foi ela mesma objeto de controvérsia, principalmente quanto a sua aplicação. Richard Swinburne (1934- ), por exemplo, afirmou não haver conexão clara entre a noção de funcionamento apropriado e a noção de *design* (de Deus ou da evolução),<sup>83</sup> o que constitui um ataque ao coração da epistemologia reformada. Swinburne não se aprofunda nessa questão, e Plantinga não a desenvolve em sua resposta a Swinburne, provavelmente porque pouco podia dizer além do que já havia dito sobre o assunto nos anos anteriores.

---

<sup>83</sup> Swinburne, 2001, p. 204.

A posição de Plantinga é de que há uma ampla aceitação da ideia de função apropriada de coisas, faculdades ou órgãos por parte das pessoas em geral, mas também por parte das pessoas que fazem ciência. E o que pressupõem quando dizem que algo não está funcionando bem é que existe uma maneira correta de funcionamento para esse algo. Essa pressuposição, por sua vez, nos comprometeria com a ideia de um *design* para esse algo, *design* que determinaria seu funcionamento apropriado e que justificaria nossas expectativas em relação a esse funcionamento. Obviamente, Plantinga acredita que Deus é o responsável pelo *design* de tudo que existe, mas pensa não ser necessário considerá-lo como a única alternativa. Seu concorrente mais cotado seria a própria evolução enquanto processo de seleção natural dos mais aptos. E aí está o segundo ponto de discordância de Swinburne com respeito ao tema da função apropriada. A evolução, cega como é por definição, não poderia ser responsável por *design* algum. Se alguns biólogos e demais cientistas se expressam em termos que dão a entender essa possibilidade, seria por mero descuido.<sup>84</sup>

Na verdade, pode-se dizer que essa é a posição hegemônica nas discussões sobre função apropriada. Apesar de a noção de teleologia não ser totalmente rechaçada pelos teóricos da área, os que trabalham com ela naturalizam-na, desvinculando-a do viés teológico que a acompanhou por muito tempo. Teleologia sem teologia. É o que Karla Chediak, no artigo “Funções e explicações funcionais em biologia” (2011), sintetiza nestes termos:

Compreende-se claramente o significado de função quando se consideram os instrumentos e os artefatos, que são objetos construídos para realizar funções e atender a certos fins especificados pelo homem. Determina-se, nesse caso, com relativa facilidade qual é a função do objeto e de suas partes, ao se considerar por que razão eles foram produzidos. Já com relação às funções naturais, o problema é mais complicado, pois à luz da teoria da evolução não é mais possível se fornecer explicações para as funções presentes nos organismos baseadas na intenção de um agente criador. (Chediak, 2011, p. 83)

Há também aqueles que tentam explicar a noção de função sem apelar para a de teleologia, mas Chediak argumenta que eles não são bem sucedidos nessa tentativa. A

---

<sup>84</sup> Swinburne, 2001, p. 204.



posição que ela advoga é a concepção etiológica ou histórica de função, apesar de reconhecer que essa concepção precisa de reformulação.

A concepção etiológica de função se caracteriza por condicionar a existência de um determinado traço de um sistema à função que ele exerce nesse sistema, e por determinar que a realização dessa função é resultado da existência daquele traço. O processo responsável por estabelecer essa relação seria a *seleção natural*. Uma maneira mais cuidadosa de expor essa concepção é dizendo que não é exatamente a existência do traço que depende da função que ele realiza, mas a sua seleção, que o colocará entre aqueles traços dignos de serem replicados devido ao fato de sua função ser favorável à sobrevivência do sistema (população). Conforme afirma Chediak, “Embora não seja a única força determinante no processo evolutivo, a seleção natural fornece, para os defensores da abordagem etiológica, o único critério para se distinguir o que é funcional do que não é”.<sup>85</sup>

Dois pontos importantes a serem considerados sobre a concepção etiológica é o seu comprometimento com a história evolutiva do traço e seu caráter normativo. No que diz respeito ao primeiro ponto, o motivo de ela ser chamada também de concepção histórica é o fato de ela ir buscar na origem do traço o *porquê* de sua presença num sistema atual. Isso porque considerações apenas sobre as disposições atuais de um traço não são capazes de explicar por que ele se encontra no sistema, uma vez que não são capazes de determinar, dentre os vários efeitos do traço, qual é a sua função. O exemplo clássico é o do coração. Produzir ruído e promover a circulação do sangue são ambos efeitos do coração, mas apenas o segundo permite a alguém explicar o que é o coração: o órgão responsável pela circulação do sangue. Determinar a função específica de um traço seria, para os adeptos da concepção etiológica, indispensável quando se trata de explicações funcionais. A presença do traço num determinado sistema atual se daria ao fato de em algum momento ele ter sido selecionado (naturalmente) por ter uma função favorável à sobrevivência do sistema.<sup>86</sup>

O caráter normativo da concepção etiológica, por sua vez, se expressa por ela entender a função de um determinado traço como o modo como ele *deve* funcionar, e

---

<sup>85</sup> Chediak, 2011, p. 89.

<sup>86</sup> Chediak, 2011, p. 87.

não meramente como o modo que ele costuma funcionar. A consideração estatística de determinado efeito de um traço não seria capaz de garantir que o efeito em questão seja a função do traço, pois fatores conhecidos ou desconhecidos poderiam atuar no traço de modo a condicionar seu funcionamento por um longo período de tempo, o que induziria o investigador que confiasse apenas na frequência medida a partir de sua observação a concluir erroneamente que o efeito verificado a maior parte do tempo é a função do traço em questão.<sup>87</sup> Lembre-se que, de acordo a concepção etiológica, o único fator a ser levado em conta em explicações funcionais deve ser a seleção natural. Além disso, sem o caráter normativo de tais explicações não haveria sentido em se falar de mau funcionamento ou funcionamento apropriado, tal como é também a opinião de Plantinga.

Depois de abordar alguns problemas apontados por objetores da concepção etiológica, Chediak conclui pela prevalência desta frente a suas concorrentes, mas com a importante ressalva de que ela necessita de certa flexibilização, no sentido de conceder a outros fatores que não a seleção natural papel relevante nas explicações funcionais. A razão dessa ressalva é o fato de que um traço pode mudar de função ao longo do tempo ou simplesmente deixar de ter uma função. Se analisássemos casos como esse sob a luz da concepção etiológica clássica, seríamos obrigados a concluir, em contradição clara com as conclusões da ciência, que o referido traço tem determinada função de uma vez para sempre, por ter sido ela a responsável pela seleção dele em um passado remoto. O veredito de Chediak quanto a esse problema, como já foi indicado, é de que

[...] é possível continuar defendendo essa concepção de função considerando-se o papel mais recente, e não exclusivo, desempenhado pela seleção natural, pois somente a negação da ação da seleção natural na geração e fixação do traço poderia conduzir à sua eliminação. (Chediak, 2011, p. 94)

---

<sup>87</sup> Chediak, 2011, p. 87-88.

Assim, diferentemente de Swinburne, os adeptos da concepção etiológica deixam espaço para a conexão entre a noção de função apropriada e a de *design* e teleologia, esvaziando essas noções, contudo, de qualquer grau de intencionalidade.<sup>88</sup>

Swinburne, como foi visto, reduz aquilo que é talvez o elemento mais forte a favor da noção de função apropriada, tal como Plantinga a entende (intrinsecamente relacionada com a noção de *design*), a saber, a presença entre as pessoas em geral, ao se expressarem sobre o funcionamento de coisas e órgãos, da ideia de funcionamento apropriado e de mau funcionamento, a um modo descuidado de se expressar. Nenhum plano de *design* poderia se esperar da evolução e, conseqüentemente, não haveria conexão necessária entre funcionamento apropriado e *design*. Por outro lado, a noção de funcionamento apropriado enquanto funcionamento normal, ao mesmo tempo em que é filosoficamente aceitável, é coerente com a evolução (cega). Sobre o que seria esse “funcionamento normal”, Swinburne se explica:

Aquilo a que o “funcionamento apropriado” de um órgão ou uma faculdade parece equivaler para mim é o seu funcionamento em modos (normais para as espécies) favoráveis à sobrevivência, saúde ou crescimento do organismo em vários aspectos, incluindo sustentar crenças verdadeiras.<sup>89</sup> (Swinburne, 2001, p. 204)

A tentativa de explicar a noção de funcionamento apropriado a partir da teoria da evolução já tinha sido abordada por Plantinga em *Warrant and Proper Function*. E apesar de Swinburne não ter usado exatamente os mesmos termos ao expor sua opinião, o que Plantinga havia dito sobre essa tentativa pode se aplicar a qualquer caso aproximado, tal como parece ocorrer com a opinião de Swinburne e também, mas em menor grau, com a concepção etiológica. Se esse é o caso, basta de início esclarecer que uma coisa ser favorável à saúde, crescimento e demais coisas consideradas boas para o organismo significa, em última instância, do ponto de vista da evolução, ser favorável à sobrevivência do organismo.

---

<sup>88</sup> Chediak, 2011, p. 91.

<sup>89</sup> What the ‘proper functioning’ of an organ or faculty seems to me to amount to is its functioning in ways (normal to the species) conducive to the survival, health or flourishing of the organism in various respects including holding true beliefs.

Porém, uma vez que um organismo é composto por muitos órgãos interdependentes, se o mau funcionamento de alguns órgãos impede que um órgão particular exerça seu papel favorável à sobrevivência do organismo, poder-se-ia dizer que tal órgão não está funcionando apropriadamente, uma vez que não está sendo favorável à sobrevivência do organismo. Isso seria estranho, já que o órgão em questão continua a funcionar da mesma forma que sempre funcionou. Uma resposta razoável a se dar é que esse órgão continua a funcionar apropriadamente mesmo que naquele período seu funcionamento não esteja contribuindo em nada para a sobrevivência do organismo, posto que se o sistema não tivesse apresentado mau funcionamento, a contribuição daquele órgão se daria normalmente como sempre se deu. Com isso, bastaria a um antagonista como Swinburne reformular sua posição nestes termos: um órgão/mecanismo tem função apropriada apenas se é favorável à sobrevivência do organismo que esteja, ele mesmo, funcionando apropriadamente, ou (para encurtar os termos) que esteja saudável.

Aplicando seu modo usual de argumentar, Plantinga levanta situações contrafactuais para atacar as supostas necessidade e suficiência da condição "ser favorável à sobrevivência". Certo grupo de pessoas é submetido a experiências que provocam mutações em seus aparelhos visuais, deixando os que sofreram mutação quase cegos, sentindo dor constante quando estão de olhos abertos e vendo tudo como que por um prisma esverdeado. Depois de um tempo, os indivíduos que não apresentaram mutação, justamente por isso, passam a ser eliminados sistematicamente e apenas os exemplares em que o experimento foi bem sucedido permanecem vivos. Trata-se de um caso em que o funcionamento do aparelho visual de alguém foi favorável à sua sobrevivência, mas tal funcionamento claramente não pode ser considerado apropriado. Com isso, Plantinga acredita mostrar que ser favorável à sobrevivência do organismo não é suficiente para o funcionamento apropriado de um órgão.

Mas há um problema maior: há certos mecanismos cuja função é "consertar defeitos" que outros mecanismos ou órgãos vêm a apresentar, ou seja, há mecanismos cujo funcionamento apropriado *depende* do mau funcionamento de outros mecanismos. Isso implica a necessidade, para que os "mecanismos consertadores" tenham uma

função, da existência de mecanismos desfavoráveis à sobrevivência do organismo (já que mau funcionamento equivaleria a problemas para a sobrevivência). A existência de mecanismos consertadores, então, mina a reformulação feita pelo antagonista. Se ele rejeitar a reformulação, fica vulnerável ao problema da função apropriada de um órgão não ser favorável à sobrevivência do organismo devido a mau funcionamento de outros órgãos. Se ele a mantém, então, em sua visão, mecanismos consertadores não existiriam ou, se existissem, não teriam função apropriada, já que ter função apropriada, para ele, é ser favorável à sobrevivência do organismo *sem mau funcionamento*. Mas mecanismos consertadores existem e têm claramente função apropriada. Logo, ser favorável à sobrevivência do organismo não é condição necessária para que um órgão tenha função apropriada.<sup>90</sup>

Em acréscimo aos argumentos de Plantinga, há outro ponto digno de ser frisado. Swinburne não acredita que algo como um *design* possa ser atribuído a algo como a evolução, que é cega. De certo modo, há aí uma convergência com o pensamento de Plantinga, já que este só concede uma possibilidade lógica (em sentido amplo) de isso poder ocorrer. É daí, inclusive, que Plantinga parte para argumentar que o teísmo é a melhor alternativa (em comparação com o seu oponente mais cotado, o naturalismo) para oferecer aquilo que a evolução não fornece sozinha: explicação para o plano de *design* dos organismos e razão para acreditar na confiabilidade de nossas faculdades cognitivas. É nesse ponto que surge a divergência com Swinburne, pois este não aceita que a noção de função apropriada implique a necessidade de um plano de *design*. À pergunta “Que significa para um órgão ter função apropriada?”, ele responde: “Significa ser favorável à sobrevivência do organismo.”. Contudo, mesmo nesse raciocínio, que Plantinga parece ter mostrado ser incorreto, *é difícil não ver* na exigência de “ser favorável a” a estipulação de um *fim* para a coisa. É nessa aparente inevitabilidade de se envolver com a ideia de “fim”, quando se trata da noção de função apropriada, que talvez resida a intuição generalizada de desígnio. Swinburne alega não haver conexão clara entre as duas noções, mas essa intuição, captada inclusive nas explanações dos céuticos, é um forte indício a favor da referida conexão.

---

<sup>90</sup> WPF, p. 204-209.

Quanto à concepção etiológica, os argumentos de Plantinga não fazem mais do que Chediak já havia apontado: mostrar que a seleção natural, sozinha, não é capaz de explicar a noção de função apropriada. Caberia a Plantinga defender que é necessário conjugar a noção de *design* com a de intencionalidade ou, pelo menos, que essa é uma boa alternativa quando se trata de explicações funcionais. Seu argumento contra o naturalismo ontológico é uma investida nesse sentido, mas certamente há mais a ser feito para consolidar sua posição, tendo em vista principalmente que há autores que argumentam diretamente contra a alternativa teísta nesse debate.

Michael Tooley, por exemplo, argumentou que a saúde não precisa ser entendida em termos de funcionamento apropriado (conforme um desígnio). Seu argumento é de que se o mecanismo responsável pelo envelhecimento, por exemplo, for destruído ou danificado, o indivíduo ficará isento de todas as desvantagens da velhice, sendo, portanto, saudável, mas o mecanismo em questão não estará funcionando apropriadamente. Além disso, o que Plantinga entende como mau funcionamento em relação a um determinado plano de *design* pode ser apenas o modo correto de funcionar do organismo de acordo com outro plano de *design* (pior, mas não menos legítimo). Sendo assim, a saúde não poderia ser entendida como o funcionamento apropriado (conforme um desígnio) do organismo; ela seria antes algo intrinsecamente bom, assim como a doença seria algo intrinsecamente mau.<sup>91</sup>

Plantinga não nega a eficácia do argumento de Tooley, mas nega que ela seja incontornável. Segundo ele, seria possível manter a noção de funcionamento apropriado fazendo uso de algum elemento *normativo*. Quanto ao que seria esse elemento normativo, ele não se pronuncia.<sup>92</sup> Considerações sobre esses assuntos, contudo, fugiriam ao escopo desta dissertação e serão objeto de pesquisa futura.

### 2.3 Epistemologia Reformada Vs. Epistemologia das Virtudes

Antes de discutir o modelo A/C e o modelo A/C estendido, discutiremos as bases da epistemologia reformada, os critérios apresentados nos dois primeiros volumes

---

<sup>91</sup> Tooley, 2008, p. 186-187.

<sup>92</sup> Plantinga, 2008, p. 218.

da trilogia *Warrant*, e faremos isso a partir da análise comparativa entre a epistemologia reformada de Plantinga e a epistemologia das virtudes de Linda Zagzebski, já que foi a própria Zagzebski que ensinou essa comparação em seu artigo de 1993, “Religious Knowledge and the Virtues of the Mind”.<sup>93</sup> Devido à tese que Zagzebski defende nesse artigo, a de que a epistemologia das virtudes é uma alternativa melhor que a epistemologia reformada para explicar o processo de justificação de crenças, esta análise comparativa, que tem como objetivo principal avaliar a epistemologia reformada, terá de analisar com certa profundidade e riqueza de detalhes a própria epistemologia das virtudes, a ver se a tese de Zagzebski se sustenta.

No que diz respeito ao externismo da epistemologia reformada, é oportuno resgatar a colocação de Zagzebski, mencionada anteriormente, sobre alguns princípios teológicos calvinistas e sua relação com a epistemologia reformada. Zagzebski acredita que a visão de Calvino sobre a vontade e as faculdades cognitivas humanas é desmedidamente pessimista e que o reflexo dessa visão sobre a epistemologia reformada faz com que esta seja implausível, irrealista. O seu não-voluntarismo e, consequentemente<sup>94</sup>, seu externismo, por exemplo, seria fruto do pensamento de que o pecado original e a Queda retiraram do indivíduo qualquer possibilidade de confiar legitimamente na sua própria capacidade epistêmica.

O diagnóstico geral de Zagzebski sobre a epistemologia reformada elenca três características principais suas: ela é focada em crenças individuais (a garantia ou justificação é um atributo de crenças, não de indivíduos), ela é externista, e ela é individualista (o fator social não é relevante no processo de justificação de crenças). A primeira dessas características seria lugar-comum nas teorias epistemológicas contemporâneas, mas as outras duas seriam explicadas pelas raízes calvinistas da epistemologia reformada.

---

<sup>93</sup> É de extrema importância notar que a discussão envolvendo a teoria epistemológica de Zagzebski neste trabalho está limitada ao que ela apresenta nesse artigo de 1993, e não toca, portanto, nos desenvolvimentos que a referida teoria veio a sofrer posteriormente. Essa limitação se deve ao fato de nosso foco ser as críticas que ela apresenta diretamente à epistemologia reformada, o que, de certa forma, nos obrigou a adiar a realização de uma análise mais completa para um trabalho futuro.

<sup>94</sup> Consequência factual, dada a tendência histórica de as duas visões andarem juntas.

A segunda e a terceira características da teoria, contudo, claramente se relacionam com suas origens calvinistas. A visão de Calvino sobre a crença teísta é de que ela é uma disposição natural implantada em nós por Deus, mas corrompida pelo pecado. Uma pessoa cujas faculdades estejam funcionando da maneira que elas foram projetadas acreditaria em Deus automaticamente, da mesma maneira que acreditamos em um mundo externo, em outras mentes e no passado. A crença teísta de uma tal pessoa não seria o resultado de um processo consciente, muito menos seria a crença o resultado do uso das faculdades cognitivas mais elevadas. Não surpreende, então, que a epistemologia reformada se sinta mais em casa com teorias externalistas. O aspecto não voluntarista da teoria está conectado com a visão calvinista da Queda. De acordo com Calvino, o pecado original teve um efeito corruptor tanto nas faculdades cognitivas como na vontade humanas, bem como na disposição natural, não voluntarista, para a crença teísta. Deixados à nossa própria sorte, temos muito pouco controle sobre nossos mecanismos produtores de crenças, especialmente quando eles se relacionam com a produção de crenças religiosas. A epistemologia reformada, portanto, sente-se desconfortável com o voluntarismo cognitivo.<sup>95</sup> (Zagzebski, 1993, p. 206-207)

O individualismo seria explicado pela ênfase dada por Calvino à experiência individual na formação da crença teísta, ênfase que a coloca como fundamento dessa crença, visão seguramente compartilhada por Plantinga.

E embora o diagnóstico de Zagzebski dificilmente possa ser rejeitado, não parece haver boas razões para aceitar o remédio recomendado por ela. Com efeito, sua crítica à epistemologia reformada não penetra na estrutura interna desta, de modo a mostrar que ela carece de coerência ou de força, por exemplo; o procedimento de Zagzebski é bem outro: ela apresenta as linhas básicas do seu próprio modelo, delineando alguns princípios gerais sobre epistemologia que ela acredita serem razoáveis, e argumenta, a partir daí, que o fato de a epistemologia reformada não atender à demanda daqueles princípios faz com que ela seja pouco aplicável às questões cognitivas humanas, principalmente se comparada ao seu próprio modelo.

---

<sup>95</sup> The second and third features of the theory, however, clearly relate to its Calvinist origins. Calvin's view on theistic belief is that it is a natural disposition implanted in us by God but corrupted by sin. A person whose faculties are working the way they were designed would believe in God automatically, the way we believe in an external world, other minds, and the past. Such a person's theistic belief would not be the result of a conscious process, much less would belief be the result of using the higher cognitive faculties. It is not surprising, then, that Reformed Epistemology is more at home with externalist theories. The nonvoluntarist aspect of the theory is connected with the Calvinist view on the Fall. According to Calvin, original sin has had a corrupting effect both on human cognitive faculties and on the human will, as well as on the natural, nonvoluntarist human disposition to theistic belief. Left to our own devices, we have very little control over our belief-forming mechanisms, especially as they relate to the formation of religious beliefs. Reformed Epistemology, then, is uncomfortable with cognitive voluntarism.



A teoria epistemológica de Zagzebski baseia-se na epistemologia das virtudes e tem como principal característica a postulação de que justificação é algo que diz respeito a seres humanos (e não a crenças) e está sob a responsabilidade deles. Zagzebski defende ser necessário assumir algumas coisas acerca da natureza dos seres humanos como ponto de partida da investigação:

[...] assumirei que seres humanos são criaturas conhecedoras, que somos geralmente racionais na formação e manutenção de nossas crenças e que o mundo coopera com nossas faculdades cognitivas a maior parte do tempo. [...].

Também assumirei que seres humanos são sociais por natureza, e que isso significa que o processo de aquisição de conhecimento depende de interações complexas com outras pessoas [...].

Finalmente, assumirei que seres humanos são criaturas autorreflexivas e essa autorreflexividade se estende a uma consciência de nossa própria natureza. [...].<sup>96</sup>

(Zagzebski, 1993, p. 210)

Em acréscimo a isso, há também as suposições de que “crenças estão no campo do voluntário”, ou melhor, o assentimento a determinada proposição está, em alguma medida relevante, sob controle do indivíduo, e de que desejamos a verdade naturalmente por ela mesma (sem tomá-la como meio para qualquer outra coisa), além de sabermos naturalmente que nossa natureza é assim.<sup>97</sup>

Na condição de suposições, tais princípios enumerados por Zagzebski não poderiam ter nenhum argumento em seu favor, como, com efeito, não têm. A menos que se tomem as observações feitas por ela acerca do comportamento e da natureza humanos como argumentos, o que, rigorosamente falando, seria impróprio. Este é também o procedimento de Plantinga quando justifica certas posturas assumidas em sua

---

<sup>96</sup> [...] I will assume that human beings are knowing creatures, that we are generally rational in the formation and maintenance of our beliefs, and that the world cooperates with our cognitive faculties much of the time. [...].

I will also assume that humans are social by nature, and that this means the process of acquiring knowledge depends on complex interactions with other people [...].

Finally, I will assume that human beings are self-reflective and that self-reflectiveness extends to an awareness of our nature. [...].

<sup>97</sup> Zagzebski, 1993, p. 212-214.

teoria epistemológica, por exemplo, o seu não-voluntarismo. O que deve ser acentuado aqui é que o sucesso das críticas de Zagzebski à epistemologia reformada depende tão somente do quão seguros são os princípios que ela assume, ou seja, em última instância, do quão acertada é a leitura que ela faz do que julga ser a natureza humana.<sup>98</sup>

Nesse sentido, parece que a via adequada para verificação da razoabilidade da epistemologia reformada frente à epistemologia das virtudes de Zagzebski é pela averiguação da razoabilidade dos princípios assumidos por ambas. Nesse quesito, Zagzebski é mais explícita do que Plantinga, uma vez que, conforme foi visto, ela chega a enumerar os princípios assumidos por ela a partir de suas observações sobre a natureza humana. Nas linhas que seguem, esses princípios serão considerados com o intuito de descobrir se são incompatíveis com a epistemologia reformada e se são bem fundamentados na realidade.

Antes mesmo do princípio de que os seres humanos são racionais a maior parte do tempo, há a assunção de que os seres humanos possuem uma natureza. Nisso são visíveis as raízes da epistemologia das virtudes na ética das virtudes, de matriz aristotélica. Com efeito, a própria ideia de que seres humanos são “criaturas conhecedoras” encontra ressonância com a famosa sentença que inicia a *Metafísica* de Aristóteles, “Todos os homens têm, por natureza, desejo de conhecer”. Em Plantinga, a noção de uma natureza humana não é facilmente identificada, mas pode ser defendida, na medida em que ele aponta certas características como definidoras da criatura humana, enquanto criada à imagem de Deus. Tais características seriam a capacidade de agir, pertinente apenas ao que ele chamou de seres *práticos*, e, principalmente, a capacidade intelectual, pertinente a seres *intelectuais*. Capacidades estéticas também são cogitadas, mas com pouca ênfase.<sup>99</sup> O fato de Plantinga encontrar no intelecto o elemento definidor por excelência do ser humano o aproxima de Aristóteles e Zagzebski. Veremos que essa aproximação se mantém com certa constância e não é facilmente rompida, tal como é reconhecido pela própria Zagzebski.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Isso equivale ao pensamento de que a visão epistemológica de alguém depende de seu comprometimento em metafísica, tese também compartilhada por Plantinga.

<sup>99</sup> Plantinga, 1987, p. 164-165.

<sup>100</sup> Zagzebski, 1993, p. 221.

Com isso, vê-se que tanto Plantinga como Zagzebski concordam que os seres humanos são criaturas conhecedoras e racionais a maior parte do tempo. Mas, em Plantinga, tal princípio é claramente retirado da ideia de que Deus criou o homem à sua imagem e semelhança, o que quer dizer, essencialmente, com o desígnio de alcançar a verdade; ao passo que para Zagzebski é a própria conduta humana que mostra a veracidade do princípio.<sup>101</sup> O que precisa ser notado neste ponto é a centralidade que a confiabilidade de nossa capacidade de conhecer desempenha nessa questão. Uma pergunta, bem aos moldes de Plantinga, que nos ajuda a perceber isso seria: se para Zagzebski parece claro que seres humanos são criaturas conhecedoras e racionais a maior parte do tempo, é por meio de seu aparato intelectual que assim o parece, talvez mais exatamente, por meio de seu aparato perceptivo, o qual certamente integra seu aparato intelectual, e se assim é, que razões ela tem para acreditar tão tranquilamente nos resultados que tal aparato fornece? Não seria uma boa resposta dizer que a confiabilidade do aparato também parece clara, pois aí a circularidade é evidente. Talvez a resposta mais honesta seria a de que não temos alternativas a não ser acreditar que nossas faculdades cognitivas são confiáveis, sob pena de abrir mão da possibilidade de conhecer e dar vitória completa ao cético.

Originalmente desenvolvido contra o naturalismo ontológico, esse argumento de Plantinga se presta a todas as teorias que gratuitamente tomem a confiabilidade de nosso aparato cognitivo como algo dado. A origem dessa confiabilidade é uma questão de total importância, e embora pareça realmente impossível não tomá-la como algo dado, permanece aberta a possibilidade de construir teorias coerentes que tornem a assunção menos arbitrária. Na ótica de Plantinga, o teísmo oferece os elementos básicos de uma teoria assim, e isso há milênios, de modo que o desenvolvimento de tais elementos lhe

---

<sup>101</sup> É interessante notar que, através do embate entre esses dois autores, duas tradições teológicas se chocam, ou melhor, dão continuidade ao seu choque de séculos: a teologia da graça e a teologia das obras. Após a Reforma, a Igreja oficial passou a representar predominantemente a segunda, ao passo que a teologia protestante assumiu quase que integralmente a primeira. Assim, fica mais fácil entender as motivações subjacentes ao externismo e não-voluntarismo da epistemologia reformada e ao internismo e voluntarismo (bem como a preocupação com as virtudes) da epistemologia das virtudes. É que a teologia reformada, estando segura da depravação total do ser humano e de sua total dependência de Deus, tanto para viver como para ser salvo, não acha de bom tom colocar o que quer que seja sob sua responsabilidade, posto que quem não é livre não pode ser responsável. A teologia católica, por outro lado, acreditando no valor das obras boas e na capacidade do ser humano de realizá-las em alguma medida, é um terreno muito favorável a teorias que prescrevam o cultivo das virtudes. Como se vê, a discussão que está em análise tem raízes fundas.

parece uma tarefa digna de se realizar, daí sua motivação para tentar levá-la a cabo. Aceitando o teísmo como verdadeiro, o indivíduo seria mais coerente ao negar o ceticismo, pois seu aparato cognitivo, enquanto criação de Deus, seria, por definição, confiável.<sup>102</sup>

Zagzebski vê nessa capacidade de esquivar-se do ceticismo um dos principais atrativos do externismo.<sup>103</sup> De fato, teorias externistas reconhecem as limitações epistêmicas do ser humano, mas as contornam naturalizando-as, retirando seu aspecto problemático e defendendo que realmente é preciso um pouco de otimismo para tornar a justificação um objetivo alcançável. De certo modo, Zagzebski participa desse otimismo, uma vez que em sua primeira assunção também consta que “o mundo coopera com nossas faculdades cognitivas a maior parte do tempo”. E nisso há uma relação clara com uma das condições necessárias da epistemologia reformada para a garantia de crenças, a de que as condições do mundo externo devem ser favoráveis ao funcionamento de nossas faculdades cognitivas. Assim, já podemos perceber que não é devido ao primeiro princípio que a epistemologia das virtudes de Zagzebski se distingue significativamente da epistemologia reformada de Plantinga.

O segundo princípio assumido por Zagzebski também faz jus à matriz da epistemologia das virtudes, uma vez que também é sentença famosa de Aristóteles a que diz que “o homem é um animal social”.<sup>104</sup> A tese dela é bastante plausível: os seres humanos não produzem<sup>105</sup> crenças de maneira isolada, ao contrário, as crenças e atitudes de outras pessoas importam muito no processo de formação de crenças de alguém, importam tanto que essas influências podem ser consideradas essenciais a esse processo. Consequentemente, a “saúde epistêmica” de uma comunidade em particular, ou mesmo da humanidade em geral, dependeria da existência de pelo menos alguns indivíduos que fossem exemplares na arte de acreditar, nos quais os demais pudessem se espelhar. O aspecto normativo da epistemologia estaria na responsabilidade, por parte

---

<sup>102</sup> WCB, p. 218ss.

<sup>103</sup> Zagzebski, 1993, p. 202.

<sup>104</sup> *Política* 1253a10.

<sup>105</sup> Recorde-se que Zagzebski defende o voluntarismo doxástico.

do sujeito, de ser virtuoso na formação de suas crenças, assim como na ética das virtudes é exigido do agente que ele seja virtuoso na prática de suas ações.<sup>106</sup>

A principal fragilidade da epistemologia das virtudes encontra-se no fato de ela depender, para ser bem sucedida, da existência de sujeitos que possuam *phronesis*<sup>107</sup> (aqueles que serviriam de modelo para os demais) e, contudo, não ser capaz de determinar que tipo de pessoas seriam essas ou o que se deve entender exatamente por *phronesis* em epistemologia. Sobre o primeiro ponto, Zagzebski acredita que “essa ausência de precisão em epistemologia é algo que devemos aceitar”,<sup>108</sup> e quanto ao segundo ponto, sua sugestão é no sentido de “um instinto ou hábito intelectual digno de nossa aspiração”, hábito que é “em parte um processo que conduz confiavelmente à verdade” e cujo motivo que o gera é “uma paixão pela verdade”.<sup>109</sup>

Como se vê, a vagueza incontornável que ela observa no primeiro ponto (a existência de possuidores da *phronesis*) é facilmente encontrada no segundo (o conceito de *phronesis*). Ora, se a investigação epistemológica não pode escapar de vaguezas desse tipo, a opção pelo externismo torna-se mais do que meramente um remédio para o ceticismo, torna-se, talvez, a melhor opção em epistemologia. Se a justificação de minhas crenças depender de certas virtudes que eu não sei bem quais são, cujos resultados em minha prática epistêmica também não são fáceis de determinar, então sempre será difícil saber se estou justificado ou não em acreditar em algo. Rigorosamente falando, será impossível.

A via que Zagzebski escolhe cautelosamente para neutralizar esse problema é a de atribuir a legitimidade dessas assunções à natureza humana. Mas, por que então é necessário esperar que alguns seres humanos manifestem tais qualidades em vez de estas serem manifestadas por todos? Estaria ela se referindo à natureza de alguns humanos? Isso seria incompatível com sua teoria. Provavelmente ela pensa, como Aristóteles, que apesar de todos os seres humanos terem a capacidade de aprender a

---

<sup>106</sup> “O conceito de justificação é derivado do conceito de virtude epistêmica.” - (Zagzebski, 1993, p. 211)

<sup>107</sup> Para Aristóteles, no campo da ética, *phronesis* seria a “[...] capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem.” - (*Ética a Nicômaco* 1140b4). O termo é geralmente traduzido para o português como “prudência” ou “discernimento”, mas não sem controvérsias... Conservamos, por isso, com Zagzebski, a transliteração latina.

<sup>108</sup> Zagzebski, 1993, p. 215-216.

<sup>109</sup> Zagzebski, 1993, p. 216.

virtude, alguns aprendem mais rápido, ou porque querem ou por alguma outra razão, de modo que estes passam a ser mestres dos outros por meio de seu exemplo. Isso mostraria a importância do aspecto social para a ética e a epistemologia.

Mas, então, numa perspectiva histórica, como o primeiro ser humano virtuoso teria aprendido a virtude se não tinha ninguém em quem se espelhar? Parece que a resposta para isso é que sua potencialidade para a virtude teria se atualizado a partir de suas experiências individuais e comunitárias (supondo que ele já estivesse inserido em uma comunidade), e sem, portanto, a necessidade de um “mestre”. Contudo, se assim for, o aspecto social permanece importante para a formação epistemológica, tal como as teorias epistemológicas em geral admitem, mas não seria tão importante quanto Zagzebski defende, nem seria a *phronesis*, ou a existência de possuidores da *phronesis*, imprescindível para a boa formação epistêmica de um indivíduo qualquer. Pois se a potencialidade humana para aprender a virtude alguma vez pôde se desenvolver “espontaneamente” (sem o exemplo de um virtuoso), não há boas razões para acreditar que isso não possa acontecer sempre. Assim, a existência de pessoas exemplares poderia no máximo ser considerada benéfica para uma comunidade, no sentido de facilitar e talvez agilizar o processo de amadurecimento ético e epistêmico dos membros da comunidade (o que sem dúvida é extremamente valioso), mas não como essencial.

O individualismo da epistemologia reformada talvez encontre aí sua razão de ser. Certamente ele não equivale à negação completa de que exista qualquer influência social no processo de formação de crenças, nem equivale à negação de que uma tal influência seja importante.<sup>110</sup> O otimismo de Plantinga quanto à cooperação das circunstâncias do mundo externo nesse processo tem sua contrapartida no seu ceticismo quanto à suposta capacidade natural do ser humano para a virtude. Neste ponto, Zagzebski parece ter razão ao atribuir esse tipo de pessimismo em relação ao ser humano à fonte calvinista da epistemologia reformada.<sup>111</sup> O que ela não está disposta a

---

<sup>110</sup> WCB, p. 244, n. 8.

<sup>111</sup> É o que se pode confirmar nestas palavras de Calvino, escritas em carta a Francisco I, rei da França em 1536, na qual ele defende o recém-nascido movimento reformado contra o que diz serem calúnias da Igreja oficial: “Pois, que melhor se coaduna com a fé e mais convenientemente do que reconhecer *que somos* despidos de toda virtude, para que sejamos vestidos por Deus; vazios de todo bem, para que sejamos por ele plenificados; escravos do pecado, para que sejamos por ele libertados; cegos, para que sejamos por ele iluminados; [...] Quando dizemos estas e outras *coisas* desta espécie, interrompem-nos eles e protestam com veemência, dizendo que, desse modo, se subvertem não sei que cega luz da

aceitar é que tal visão seja mais verossímil do que a sua. Mas, dada a impossibilidade de se ter certeza mesmo das crenças mais corriqueiras que se verifica em todos os campos, postular a fragilidade epistêmica e a corrupção moral do ser humano, tal como faz Calvino e companhia, provavelmente é mais realista do que postular o contrário ou algo próximo do contrário, tal como faz Zagzebski com sua ideia de homem naturalmente sequioso da verdade e apto para a virtude. Nesse sentido, Zagzebski seria bem mais otimista que Plantinga.

Tal como W. K. Clifford, Zagzebski vê a credulidade como geradora de hábitos epistemicamente perniciosos, daí a importância do aspecto social em suas abordagens epistemológicas. Para ambos, a causa é simples de ver: uma vez que os processos produtores de crenças não se dão de maneira aleatória, mas, pelo contrário, inauguram ou consolidam hábitos, aceitar uma proposição como verdadeira (o voluntarismo doxástico estando pressuposto) simplesmente porque é conveniente ou consoladora é correr o risco de implantar na comunidade um hábito que minaria os esforços de alcançar o conhecimento, um vício epistêmico.<sup>112</sup> Aqui a argumentação de Zagzebski veste outra roupagem. Ela não parte dos princípios, mas das consequências de se ignorar tais princípios, neste caso, a presunção da sociabilidade natural dos seres humanos.

Aparentemente, tanto Clifford como Zagzebski entendem a credulidade como a tendência preguiçosa de não investigar a fundo as proposições a que damos nossa adesão. Mas, se for esse o caso, como explicar a existência de um fenômeno como o da credulidade humana tendo como pano de fundo as teses de que o ser humano tem um desejo natural pela verdade e de que é autorreflexivo? Se somos amantes da verdade e capazes de pensar a nós mesmos, uma disposição como a credulidade dificilmente teria lugar em nossas vidas epistêmicas, a menos que se juntasse àquelas teses esta outra, a de que não somos capazes de levar a cabo todas as ações necessárias para tornar nossa estrutura cognitiva a melhor possível. Talvez nosso desejo pela verdade tenha de disputar com outros desejos nossos, o desejo de estar sempre certo, por exemplo, ou mesmo o desejo de alcançar a verdade sem fazer nenhum esforço. Se tais disputas

---

natureza, pretensas preparações, além do livre-arbítrio e das obras meritórias da salvação eterna, com suas supererrogações. É que não podem suportar que em Deus residam o pleno louvor e a glória de todo bem, virtude, justiça e sabedoria." (*Institutas I*, p. 26)

<sup>112</sup> Zagzebski, 1993, p. 214.

existem, e é bastante verossímil que elas existam, somos forçados a aceitar que o desejo pela verdade leva a pior mais frequentemente do que gostaríamos de admitir. E o que foi dito sobre a credulidade pode facilmente ser estendido aos chamados vícios epistêmicos como um todo.

Mais uma vez, epistemologia das virtudes e epistemologia reformada caminham juntas até certo ponto, pois um desejo natural pela verdade pode ser considerado, sem grandes problemas, próprio de uma criatura cujas faculdades cognitivas foram projetadas para a verdade, tal como Plantinga pensa ser o caso do ser humano, e a autorreflexividade pode ser entendida como a capacidade de acessar “nossa própria vida interna”<sup>113</sup>, o que seria um reflexo no ser humano de uma faculdade divina. Porém, o que em Zagzebski é uma questão de irresponsabilidade ou negligência, uma vez que ela pensa o agente epistêmico como dotado da capacidade para a *phronesis*, em Plantinga é uma questão de perversão, ou depravação, para usar seu próprio termo. Essa depravação, afetando principalmente nossa capacidade de conhecer a nós mesmos, aos outros e a Deus, acaba, de acordo com Plantinga, por afetar nossa capacidade para o conhecimento em geral, incluindo-se aí o conhecimento da natureza e do mundo.

No que diz respeito aos efeitos mais imediatos do pecado sobre nossas faculdades cognitivas, eles se dariam, por exemplo, devido ao surgimento de certas paixões da alma que impediriam ou dificultariam o funcionamento apropriado de nossas faculdades. Assim, o ressentimento de alguém com respeito a uma outra pessoa pode impedi-lo de conhecer essa pessoa de maneira plena ou até mesmo impedi-lo de conhecer quaisquer pessoas ligadas a ela, simplesmente devido a um ou alguns eventos isolados que foram a causa do ressentimento. Alguém tomado pelo orgulho pode ter de si uma imagem superestimada, que não denota com precisão o que ele é de fato, devido a sua mania de grandeza e narcisismo. Finalmente, por causa da cegueira espiritual que é fruto do pecado, o ser humano pode não ser capaz de conhecer a Deus, não obstante as múltiplas manifestações de sua existência que estão ao seu redor e em seu interior, ou não ser capaz de conhecê-lo perfeitamente, principalmente se essa cegueira espiritual estiver conjugada com os demais defeitos da alma humana, tais como o próprio orgulho ou o

---

<sup>113</sup> Plantinga, 1987, p. 166.



ressentimento quanto ao criador. Esses seriam os efeitos imediatos do pecado em nossas faculdades cognitivas.<sup>114</sup>

Ainda segundo Plantinga, há também efeitos *mediatos* do pecado, que são consequências dos efeitos primários e que podem nos deixar, enquanto sujeitos epistêmicos, em condição ainda mais desfavorável quanto ao objetivo de alcançar a verdade. Bem resumidamente, tais efeitos se relacionam com o fato de não sermos capazes de mensurar o grau de confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, a menos que tenhamos informações sobre sua origem. Nesse caso, a incapacidade de conhecer perfeitamente a Deus, sendo ele nosso criador, nos privaria da possibilidade de confiar em nossas faculdades cognitivas e, portanto, de confiar em qualquer produto delas, em suma, nos privaria do conhecimento em geral.<sup>115</sup>

Contudo, apenas a consideração dos efeitos primários do pecado já pode nos mostrar sob que perspectiva a epistemologia reformada colocaria o amor à verdade e a autorreflexividade humana. O indivíduo pode ter realmente o desejo natural de alcançar a verdade em matéria de conhecimento, mas ter de contrabalançá-lo com o desejo de se promover sempre e de alcançar grande renome em sua comunidade ou no mundo. Essas obstinações podem fazer com que ele não seja capaz de admitir que estava errado em um assunto particular, e podem induzi-lo a criar subterfúgios retóricos com o objetivo de se manter na posição de mais sábio ou mais sensato, ainda que só em sua própria opinião. De nada adiantaria ele fazer uso de sua capacidade de autorreflexão, pois até onde ele pode ver, não há posição epistêmica mais privilegiada que a dele e ele não pensa ser possível existir inteligência mais aguçada que a sua. Sua capacidade de autorreflexão está comprometida. Plantinga diria que ela não está funcionando apropriadamente. Seria o caso de colocá-lo em contato com um autêntico possuidor da *phronesis* para que ele pudesse se “curar” de sua tendência narcisista por meio do exemplo? Ora, se tal cura for possível, ela terá de passar pela correção daquela capacidade de autorreflexão, pois de que outra forma ele poderia se dar conta que sua postura até então era condenável? Nesse caso, o funcionamento apropriado de

---

<sup>114</sup> WCB, p. 213-215.

<sup>115</sup> WCB, p. 218-223.

faculdades surgiria como protagonista desse processo e como condição para o desenvolvimento das supostas virtudes epistêmicas no indivíduo.

Mas Zagzebski provavelmente não estaria disposta a aceitar isso. Pois ela vê a ideia de funcionamento apropriado de algo como demasiado próxima do entendimento que se tem das máquinas.<sup>116</sup> Tratar-se-ia de uma ideia que retiraria grande parte da possibilidade de escolha do ser humano, pois se uma máquina funciona apropriadamente ou não, não é algo que dependa dela, mas de quem a projetou ou de quem a conserta. Como já foi dito, Zagzebski é adepta do voluntarismo doxástico, ou seja, ela acredita que, de algum modo, a aceitação ou rejeição de proposições é algo que está sob controle do sujeito. E o modo como ela entende, ou quase entende (já que ela mesma admite a vagueza do conceito), esse “voluntarismo” é o mesmo de Aristóteles, com a ressalva de que ela não chega a colocar a crença no campo da escolha, tal como Aristóteles o faz com a ação virtuosa.

Com efeito, o filósofo estagirita distingue muito bem o que é voluntário daquilo que é passível de escolha, considerando esta segunda classe de coisas um subconjunto da primeira e relacionando-a diretamente com o exercício da reflexão, mas não necessariamente com o exercício da liberdade.<sup>117</sup> Assim, voluntário seria “aquilo cujo princípio motor se encontra no próprio agente que tenha conhecimento das circunstâncias particulares do ato”<sup>118</sup>, o que incluiria sob a denominação de “agente” os animais irracionais, que conteriam em si o princípio motor de suas ações; estes se distinguiriam dos seres humanos, porém, por não serem capazes de *phronesis*, ou seja, não poderem adquirir a sabedoria prática necessária para a deliberação, requisito indispensável para a escolha. Desse modo, todas as ações escolhidas seriam voluntárias, mas nem todas as ações voluntárias seriam escolhidas. Aprendendo as virtudes por meio da prática, as ações do indivíduo passam gradativamente a ser guiadas por tais virtudes, de maneira que, se no início ele praticava ações virtuosas sem ter consciência clara disso, apenas imitando os virtuosos com o fim de aprender a agir como eles, agora,

---

<sup>116</sup> Zagzebski, 1993, p. 221.

<sup>117</sup> Isso porque o ser humano virtuoso, depois de deliberar sobre os meios para atingir seu fim, escolherá sempre o melhor, ou não seria virtuoso, de maneira que não é fácil defender que ele é de fato livre para escolher. Os antigos gregos, assim parece, lidavam bem com um grau moderado de determinismo.

<sup>118</sup> *Ética a Nicômaco* 1111a21-23.

possuindo as virtudes, ele realiza ações virtuosas com conhecimento de causa e escolhendo realizá-las.<sup>119</sup>

Ainda que a escolha aristotélica não esteja necessariamente relacionada com a liberdade, ela contém algo que remete fortemente a controle, razão pela qual Zagzebski não se arrisca a estabelecer uma correspondência exata entre a ação virtuosa e a crença, uma vez que é mais difícil defender que esta é passível de escolha ou controle. Sua posição é de que a crença estaria no âmbito do voluntário, ainda que não no âmbito da escolha, o que lhe permite dizer, pelo menos, que ela está sob responsabilidade do agente epistêmico, assim como ações voluntárias, ainda que não tenham sido escolhidas no sentido estrito do termo aristotélico, continuam sob responsabilidade do agente moral.

Acho importante que não pensemos que o único elemento do voluntário seja um distinto ato de escolha ocorrendo imediatamente antes de um ato. A verdade é que nós raramente *escolhemos*, se é que alguma vez escolhemos, acreditar em algo, mas, então, os papéis da deliberação e da escolha na ação humana são frequentemente exagerados. [...].

O próprio Aristóteles não limitou o voluntário à escolha, e embora sua abordagem do voluntário seja notoriamente difícil, penso que podemos encontrar algo em sua discussão que é útil para a questão da voluntariedade de crenças. Parece-me que acreditar é, em geral, pelo menos tão voluntário quanto os atos feitos sob influência da paixão ou estando bêbado, pelos quais Aristóteles diz corretamente que somos responsáveis. [...]. Cada ato ou padrão de atos exibe faltas - insensibilidade, mesquinhez, inveja -, as quais são todas faltas morais, ainda que tais atos e omissões não sejam mais voluntários do que os casos típicos de crença. Sustento, portanto, que ainda que raramente haja um ato de escolha imediatamente anterior à formação da crença, se é que alguma vez há algum, crenças estão, contudo, no campo do voluntário.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> *Ética a Nicômaco* 1109b30-1115a3.

<sup>120</sup> I think it is important that we do not think that the only element of the voluntary is a distinct act of choice occurring immediately before an act. True, we rarely if ever *choose* to believe something, but then, the roles of deliberation and choice in human action are often exaggerated anyway. [...]. Aristotle himself did not limit the voluntary to the chosen, and although his account of the voluntary is notoriously difficult, I think we might find something in his discussion that is useful to the question of the voluntariness of beliefs. It seems to me that believing is in general at least as voluntary as acts done out of passion or while drunk for which Aristotle rightly says we are responsible. [...]. Each act or pattern of acts exhibits faults - insensitivity, meanness, envy -, which are all moral faults, yet such acts and omissions are no more voluntary than typical cases of believing. I maintain, then, that even though there is rarely if ever an act of choice immediately preceding the formation of a belief, beliefs are nonetheless in the realm of the voluntary.

(Zagzebski, 1993, p. 211-212)

Em outras palavras, não é a todo tipo de ação que Zagzebski faz corresponder a crença, mas apenas àquelas que, não sendo resultado de um ato de deliberação e escolha, permanecem entre as que o indivíduo levou a cabo voluntariamente, podendo ser responsabilizado por elas. É o caso das ações realizadas sob o domínio de uma paixão ou da embriaguez, uma vez que, apesar de não terem controle sobre suas ações no momento em que estão fora de si, os ébrios poderiam não ter se embriagado e os transtornados poderiam não ter se deixado dominar pela paixão.

Com isso, Zagzebski neutraliza o problema do voluntarismo doxástico extremo por “suavizar” o entendimento sobre crenças voluntárias. Contudo, talvez um problema maior surja a partir dessa suavização. Embora Aristóteles tenha clara a distinção entre ações meramente voluntárias e ações voluntárias deliberadas/escolhidas, é somente porque ações desse último tipo existem que é possível se falar em ética. Com a prática gradual de ações virtuosas, as ações do primeiro tipo (voluntárias, mas não escolhidas) vão se tornando menos frequentes, enquanto que as do segundo tipo vão se tornando a marca do agente virtuoso. A vida ética consistiria justamente no direcionamento das ações segundo os ditames da *phronesis* adquirida por meio da prática.

Seria algo dessa natureza que Zagzebski pensaria para a epistemologia? Parece não ser o caso. Isso a forçaria a aceitar que algumas crenças, ou algum tipo de crenças, estão significativamente no âmbito da escolha, uma vez que seria visando a esse tipo de crenças que se buscaria a *phronesis*. Mas isso a levaria de volta ao voluntarismo doxástico extremo, ou quase extremo, do qual ela fez questão de se afastar pelo problema que ele traz consigo, a saber, não parece que possamos realmente escolher em que acreditar e em que não acreditar. No mínimo, uma reformulação de sua epistemologia das virtudes se faz necessária.

Nesse sentido, três são as principais razões que enfraquecem as críticas de Zagzebski à epistemologia reformada e, conseqüentemente, sua abordagem da epistemologia das virtudes. A vagueza que ela julga inevitável em se tratando de epistemologia é mais bem acolhida pela epistemologia reformada devido ao externismo

desta e ao fato de tal vagueza não estar relacionada com os conceitos essenciais de Plantinga (desígnio, funcionamento apropriado etc.) ao mesmo tempo em que afeta os principais conceitos com os quais Zagzebski trabalha (*phronesis*, possuidor da *phronesis*). O individualismo que ela critica na epistemologia reformada mostra-se moderado diante do fato de que o aspecto social que ela julga imprescindível para a saúde epistêmica da comunidade e dos indivíduos, a saber, a existência de possuidores da *phronesis*, revela-se não ser tão essencial assim, uma vez que em algum momento algum indivíduo teria de ter adquirido a *phronesis* por conta própria, fato cuja mera possibilidade é suficiente para minar a tese daquela suposta imprescindibilidade. Por fim, o reconhecimento por parte de Zagzebski da necessidade de um voluntarismo moderado em epistemologia não se conjuga com a correspondência que ela defende entre ética e epistemologia, pelo menos não sob a perspectiva em que ela aborda essas duas disciplinas, já que a primeira requer que algumas ações estejam no âmbito da escolha, e o voluntarismo doxástico moderado considera difícil defender que alguma crença esteja no âmbito da escolha.

## **2.4 A eficácia dos modelos A/C**

Nesta última seção, os modelos A/C e A/C estendido serão avaliados a partir da consideração de algumas objeções feitas à tese da basilaridade apropriada da crença teísta e das crenças cristãs como um todo, à noção de fé inabalável e sua relação com a possibilidade de debate, e temas colaterais a esses. A análise do debate servirá de impulso para a apresentação dos resultados finais a que esta pesquisa chegou.

### **2.4.1 Demanda coerentista e fé inabalável**

Um ponto bastante frisado pelos objetores da epistemologia reformada é o chamado *minimalismo* dos modelos A/C e A/C estendido. Como já foi notado, apesar de Plantinga acreditar na veracidade dos modelos, ele não afirma que eles são verdadeiros, pois fazer isso equivaleria a afirmar a própria existência de Deus, já que a verdade do modelo A/C implica a verdade da crença teísta (e vice-versa), e Plantinga não acredita

que sustentar tal afirmação seja possível. Sua posição é de que, *se* o modelo A/C for verdadeiro, então a crença teísta é verdadeira; e *se* a crença teísta for verdadeira, então o modelo A/C (ou algo próximo a ele) é verdadeiro. Em outras palavras, o modelo A/C é verdadeiro *se e somente se* Deus existir. (Fazendo-se as devidas substituições, o mesmo pode ser dito acerca do modelo A/C estendido).

Apesar de essa posição realmente parecer propor-se ao mínimo, resultados significativos podem ser derivados dela. O mais visível deles, porque enunciado pelo próprio Plantinga, é retirar a legitimidade das objeções *de jure* à crença teísta, por mostrar que elas invariavelmente partem da pressuposição de que Deus não existe. Assim, afirmações deste tipo: “Não sou capaz de provar que Deus não existe, mas mesmo que ele exista, posso ainda assim dizer que é irracional acreditar na existência dele, dada a ausência de evidências”, não representariam mais ameaça para a garantia da crença teísta, uma vez que, se Deus existir, ela provavelmente terá garantia.

Por outro lado, há os que questionam a razoabilidade desse minimalismo de Plantinga, indagando se não seria necessário, para legitimar de uma vez por todas a posição teísta, argumentar a favor da veracidade do modelo A/C ou a favor da própria existência de Deus (o que daria no mesmo). Richard Swinburne, por exemplo, acredita que

A questão que preocupa os ateus e muitos teístas não é, sugiro eu, a questão de Plantinga sobre se a crença cristã é garantida no sentido dele, mas a minha questão sobre se ela é racional no sentido acima – se ela é provavelmente verdadeira, dada a nossa evidência [...].<sup>121</sup> (Swinburne, 2001, p. 207)

Trata-se de uma defesa da teologia natural, cuja necessidade Plantinga questionou devido a sua tese da basilaridade da crença teísta. O movimento de Swinburne, contudo, parte da compreensão do que seria a garantia da crença teísta no sentido de Plantinga para uma cobrança evidencialista daquilo que tornaria a crença teísta provável para o

---

<sup>121</sup> The question which worries the atheist and many a theist is not, I suggest, Plantinga’s question about whether Christian belief is warranted in his sense, but my question about whether it is rational in the above sense – whether it is probably true, given our evidence [...].

crente. Para tanto, ele trabalha com as noções de *evidência privada* e *evidência pública*, explicando que a abordagem de Plantinga supervaloriza o primeiro tipo de evidência em detrimento quase completo do segundo. As evidências públicas seriam aquelas acessíveis a todos os seres humanos, tais como a “de que existe um mundo, que é governado por leis científicas, que os humanos são conscientes etc.”.<sup>122</sup> Swinburne concede que a crença teísta possa ser considerada racional no sentido de Plantinga, mas essa racionalidade seria do tipo *privado*, uma vez que fundada sobre “evidências”<sup>123</sup> privadas, tais como seriam as experiências do crente com respeito a Deus. Mais relevante que isso, ainda segundo Swinburne, seria saber se a crença teísta é racional com respeito a evidências públicas.

Com isso, Swinburne dá mostras de não compreender bem as implicações da teoria de Plantinga. Sua posição equivale a uma reafirmação da objeção evidencialista à crença teísta, objeção à qual Plantinga havia respondido com sua tese da basilaridade. Ou seja, Swinburne reconhece a possibilidade de a crença teísta ser básica e ao mesmo tempo afirma ser necessário argumentar a favor dela como *se ela não fosse básica*. É o que Plantinga também realça, quando diz que “é uma consequência imediata dessas definições [de racionalidade privada e pública] que todas as minhas crenças básicas são privadamente racionais. Se minhas crenças cristãs são básicas, então elas serão racionais nesse sentido”.<sup>124</sup> Se Plantinga incluísse em sua teoria a necessidade de argumentos via evidência pública para a racionalidade da crença teísta, estaria sendo fatalmente incoerente.

Plantinga reconhece, porém, ser necessário esclarecer melhor o seu sentido de racionalidade privada, para evitar que essa noção se torne irrelevante pelo fato de a maioria das crenças ser racional nesse sentido, inclusive as crenças de um louco. Para isso, ele lembra que nem todas as crenças básicas são *apropriadamente* básicas, e que estas últimas requerem serem formadas por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente. Isso retira das crenças básicas de um louco o estatuto de “racionais”,

---

<sup>122</sup> Swinburne, 2001, p. 208.

<sup>123</sup> As aspas se justificam pelo fato de, para Plantinga, não ser apropriado se falar de evidência privada. Talvez o termo que corresponderia ao sentido que Swinburne tem em mente seria “fundamento”: aquilo que fundamenta uma crença básica.

<sup>124</sup> Plantinga, 2001, p. 218.

ao mesmo tempo em que mantém a possibilidade epistêmica de as crenças sobre Deus serem racionais.<sup>125</sup>

A motivação de Swinburne para insistir no ponto da racionalidade pública está em sua intuição de que, sem reconhecer a importância dela, abre-se mão da possibilidade de qualquer debate sério. Se é permitido ao crente se contentar com suas “evidências” privadas quando se trata de legitimar suas crenças, então ele não teria de dar nenhuma satisfação a quem quer que seja, o que acarretaria em o cristão não ter nada a dizer ao ateu nem ao adepto de outra religião que não a sua. A resposta de Plantinga a essa questão já foi mencionada anteriormente, mas é oportuno repeti-la: permanece sendo *útil* levantar argumentos a favor da existência de Deus ou responder às diferentes críticas dos objetores com o fim de resguardar a coerência da posição teísta, aumentando sua garantia para os que são “fracos na fé” e diminuindo a garantia das crenças contrárias ao teísmo, podendo, inclusive, predispor os não religiosos a reconsiderar suas opiniões.

Destaque-se, contudo, que Plantinga defende a utilidade da apologética positiva, não sua necessidade, de modo que, rigorosamente falando, Swinburne parece estar certo em sua intuição. Não parece haver nada que constranja o crente, com um grau razoável de inclinação à sua crença, a colocá-la seriamente em pauta num debate com aqueles que não compartilham dela. É claro que o crente mais inseguro, tendo pouca garantia para sua crença, não poderia se abster de ponderar sobre os supostos problemas com sua crença, apontados pelos seus opositores. Mas não é esse o *crente ideal* que é visado pela epistemologia reformada.

Com efeito, a insegurança do crente seria indício de baixo grau de satisfação dos requisitos dos modelos A/C, e o baixo grau de satisfação desses requisitos seria, por sua vez, indício de que as faculdades cognitivas do crente ainda sofrem forte influência dos efeitos do pecado. O ser humano em que o orgulho e a cegueira espiritual, por exemplo, fossem enfraquecidos ou eliminados, teria o seu sentido da divindade significativamente desobstruído, o qual, conseqüentemente, formaria crenças (sobre Deus) com alto grau de garantia.

---

<sup>125</sup> Plantinga, 2001, p. 219.



James Beilby também nota isso e argumenta que aí pode ser apontada uma incoerência na teoria de Plantinga. A influência dos efeitos do pecado sobre o indivíduo seria suficiente para tornar desfavorável o ambiente mínimo no qual determinada crença cristã se forma, minando, assim, a garantia da crença, mesmo que todos os outros critérios fossem satisfeitos. A julgar pelos exemplos que Plantinga eventualmente constrói para ilustrar que tipo de ambiente pode ser considerado desfavorável à formação de crenças verdadeiras, a observação de Beilby é correta. Contudo, seu argumento só seria eficaz se a atuação interna do Espírito Santo não fosse quantificável, ou seja, se ela produzisse sempre uma fé firme e certa tal como ele pensa que deve ser, dada sua suposta natureza divina.<sup>126</sup>

Mas estipular que a ação do Espírito Santo seja algo quantificável é totalmente condizente com a epistemologia reformada, já que o próprio *sensus divinitatis*, como foi visto, funciona *menos* apropriadamente devido ao pecado, sendo, também ele, de natureza divina, apesar de componente do aparato cognitivo humano. Assim, pode-se conceber que o Espírito Santo atue conforme a “abertura” que houver no convertido, e que o grau de firmeza na fé produzida seja proporcional a essa abertura. É verdade que Beilby também questiona por que Deus quereria produzir uma fé insegura acerca daquilo que ele mesmo revelou ao mundo, em vez de produzir sempre uma fé firme e certa tão logo a conversão do pecador ocorresse. Mas essa questão, apesar de importante, extrapolaria os limites nos quais a epistemologia reformada se mantém, ficando ao lado de questões como “como o pecado pôde surgir em seres criados por Deus?”, não sendo, portanto, eficaz para abalar a teoria de Plantinga.

Como se pode notar, trazer a cosmovisão cristã para o campo das premissas, em vez de mantê-la no campo das conclusões, foi um movimento que concedeu grande força argumentativa para os defensores da fé. A legitimidade desse movimento é que é alvo de controvérsia, mas o é tanto quanto, diria Plantinga, aceitar como premissas elementos da cosmovisão materialista.

Se a epistemologia reformada parte da negação da demanda evidencialista à crença teísta, ela abraça sem reservas a demanda coerentista. Isso pode ser de grande ajuda para explicar certos resultados advindos da abordagem epistemológica de

---

<sup>126</sup> Beilby, 2005, p. 206-209.

Plantinga, como, por exemplo, o problema apontado por Swinburne, de que a racionalidade privada da crença teísta inviabilizaria o debate. Em primeiro lugar, cabe a pergunta: Em que sentido isso seria um problema? Essa pergunta se faz necessária porque ter uma crença firme em Deus, ainda que em detrimento do debate, certamente é uma coisa boa do ponto de vista do teísta. Então, é sob outra perspectiva que esse tipo de firmeza no ato de acreditar é um problema. Provavelmente, Swinburne tem em mente o ponto de vista acadêmico, filosófico ou argumentativo em geral.

É que sob esses pontos de vista não é responsável acreditar em algo com um grau de firmeza que faça o sujeito descartar a possibilidade de estar errado; e também não parece razoável esquivar-se do debate sobre determinado tema alegando que suas crenças sobre esse tema são básicas, sendo que para os demais interessados no tema elas não parecem básicas. É verdade que a basilaridade das referidas crenças pode ser colocada em pauta, mas é muito mais difícil proceder na argumentação sobre a basilaridade de crenças do que simplesmente sobre sua verdade ou falsidade. Isso porque, no primeiro caso, deve-se lidar com o que Swinburne chamou de evidência privada, o que inevitavelmente deixa uma margem relevante de subjetivismo, onde um crente negligente frequentemente pode buscar refúgio.

Talvez aqui se encontre o elo mais delicado da cadeia argumentativa que constitui a epistemologia reformada. Que medidas ela prevê para evitar o subjetivismo em epistemologia? Não parece haver medidas claras. Seu elemento coerentista não é o bastante para satisfazer seus objetores. Por outro lado, é por meio dele que se pode confirmar o partido que ela toma, a saber, o partido do teísmo cristão.

Para um filósofo que elaborou toda uma epistemologia para explicar de que modo as crenças de um cristão podem ser garantidas, a questão de saber o que é um cristão não deve ser de pouca importância. Nesse ponto, o embasamento de Plantinga na Bíblia é inegável. De que outro modo seria possível tomar conhecimento das supostas expectativas de Deus em relação a suas criaturas? Na condição de vida original na qual muitos acreditam não ter existido pecado, esse conhecimento do desígnio divino teria sido apenas mais uma das capacidades naturais das criaturas de Deus. A teologia cristã acredita que o ser humano apartou-se dessa condição original devido ao pecado, perdendo com isso muitas de suas capacidades, incluindo-se aí a capacidade de se

comunicar com Deus. A revelação do desígnio divino por meio da escritura sagrada teria sido o meio escolhido por Deus para alcançar todo o gênero humano e chamá-lo de volta à vida original.

Nesse sentido, é de conhecimento geral que a fé é uma das qualidades mais visadas pela Bíblia, em especial por Jesus Cristo nos evangelhos, mas também enfatizada pelos Apóstolos. Para a teologia calvinista, a fé é um tipo de conhecimento, “um conhecimento firme e certo da benevolência de Deus para conosco, fundado na verdade da promessa gratuita dada em Cristo, tanto revelado a nossas mentes como selado em nossos corações por meio do Espírito Santo”.<sup>127</sup> Nada mais desagradável de se ouvir para os adeptos do naturalismo ontológico: o suposto conhecimento acerca de um ser invisível, Deus, gerado pela ação de outro ser invisível, o Espírito Santo. Se se acrescenta que Deus e Espírito Santo na verdade são um só, a própria possibilidade de diálogo entre os antagonistas já se esvai quase por completo.

E, no entanto, é justamente isso que é requerido do cristão. Quanto maior a sua fé nas grandes coisas do evangelho, tanto melhor a sua posição do ponto de vista do cristianismo. É nisso que o respeito da epistemologia reformada à demanda coerentista se expressa com maior ousadia. Se ela aconselhasse ao crente, com relação a suas crenças sobre Deus, a cautela geralmente requerida em todos os campos do conhecimento quando se trata de dar assentimento a proposições, ela estaria se autominando duplamente, primeiro, por acatar uma exigência do voluntarismo doxástico e, segundo, por ir de encontro às diretrizes da própria fonte do cristianismo.

Essa característica da epistemologia reformada torna-se problemática devido à *fragilidade epistêmica* dos seres humanos. Por um lado, essa fragilidade é causa do famigerado otimismo de Plantinga, uma vez que, justamente por sermos tão suscetíveis ao erro, seríamos obrigados a “contar com a sorte” no processo de formação de nossas crenças para que estas sejam garantidas. Por outro lado, ao deixar espaço para uma fé inabalável, ainda que apenas com respeito a poucos objetos do conhecimento, a epistemologia reformada fica sujeita à crítica de ter como resultado a impossibilidade do debate sobre esses objetos específicos, tal como Swinburne sugeriu.

---

<sup>127</sup> Calvino *apud* Plantinga, WCB, p. 220.

É verdade que o quarto critério da epistemologia reformada, o item coerentista, é bastante desenvolvido por Plantinga como a via por meio da qual o debate sobre as crenças cristãs permaneceria possível. Contudo, isso só se daria com os crentes inseguros, ou seja, aqueles em que a fé varia em grau de firmeza. Plantinga reconhece que esses são a maioria.<sup>128</sup> Mas, se se deve continuar buscando a coerência em todos os aspectos da epistemologia reformada, é de se esperar que ela seja pautada tendo em vista principalmente o caso paradigmático de fé, o da fé inabalável. Caso contrário, teria de lidar com o paradoxo de prescrever ao cristão uma fé moderada, de modo a se poder debater sobre ela, enquanto o próprio Cristo censurou “os homens de pequena fé” e não se tem registro de que ele tenha aconselhado a argumentação quanto ao objeto de seus ensinamentos.

Com isso, ainda que a epistemologia reformada não possa ser identificada pura e simplesmente com o fideísmo, dado que Plantinga não defende qualquer tipo de cisão entre razão e fé, defendendo antes a racionalidade das crenças cristãs, é difícil negar que seus resultados estão muito próximos dos resultados do fideísmo. Se o cristão for bem sucedido em sua trajetória espiritual, a partir de certo ponto, o debate sobre sua fé parece realmente tornar-se algo supérfluo. Ainda restaria para suas crenças o estatuto de racionalidade privada, mas não haveria meios eficazes de questionar esse estatuto.

A possibilidade de uma fé inabalável traz consigo o desprezo pelos padrões comuns de racionalidade. Sem entrar em juízo de valor sobre essa condição peculiar ao crente paradigmático, caberia à epistemologia reformada marcar sua posição quanto ao objetivo a ser visado pelo crente em epistemologia: a cautela pertinente ao saber que pode ser alcançado por meios comuns, o que acarretaria, se se deve aceitar o que foi exposto até aqui, uma drástica reformulação dos modelos A/C e uma reconsideração do critério coerentista; ou a fé inabalável prometida àqueles que seguirem o caminho de Cristo e concedida pelo próprio Deus, o que teria como resultado abrir mão do link que manteria o cristão conectado com o mundo do ponto de vista epistêmico.

#### **2.4.2 A basilaridade apropriada das crenças cristãs**

---

<sup>128</sup> WCB, p. 264, n. 43.

Que a crença em Deus seja básica é uma tese que foi bastante questionada, e de diferentes formas. Pode-se dizer, por exemplo, que é irrazoável acreditar que a noção acabada de Deus, a do chamado teísmo restrito, surja já pronta na estrutura noética do crente por meio do *sensus divinitatis*. Se realmente existir uma faculdade responsável pela formação das crenças sobre Deus, seria provável que ela trabalhasse tal como as demais faculdades cognitivas humanas, formando crenças de forma gradual, partindo dos elementos básicos até chegar a sua coesão.

A teoria de Plantinga, contudo, não é totalmente estranha a esse pensamento. Apesar de não se deter longamente nos pormenores da formação da crença teísta, Plantinga eventualmente a explica em termos que sugerem um processo gradual. Em “Reason and Belief in God”, ao falar das experiências que fundamentariam a crença teísta, ele concorda que não é propriamente a crença na existência de Deus que é formada imediatamente a partir de determinada experiência, e sim crenças como “esta flor foi criada por Deus”, “este vasto e intrincado universo foi criado por Deus”, “Deus está falando comigo”, “Deus desaprova o que eu faço”, “Deus me perdoa”, “Deus deve ser cultuado”, e demais do gênero.<sup>129</sup> Dessas crenças se derivaria, autoevidentemente, a crença na existência de Deus.

Tais considerações serviriam também para mostrar que a basilaridade de crenças não é algo arbitrário, ou melhor, que aceitar a basilaridade apropriada da crença teísta não implica em aceitar que qualquer crença possa ser considerada básica. É preciso haver um vínculo com a realidade, geralmente alguma experiência, para que a crença formada possa ter o estatuto de “apropriadamente básica”.

Contudo, esse recurso que Plantinga usa para negar a arbitrariedade de sua teoria levanta, segundo alguns autores, outro problema. Mark McLeod (1993) e Jeremy Koons (2011), por exemplo, defendem que a crença em Deus não pode ser básica porque é *epistemicamente dependente* do conjunto de crenças já componentes da estrutura noética de um indivíduo, sendo que muitas destas claramente passam a constituí-la pela via inferencial.

---

<sup>129</sup> RBG, p. 80-81.

É possível encontrar as raízes desse tipo de objeção no artigo de Stewart Goetz, “Belief in God is not Properly Basic” (1983). A objeção de Goetz é mais pontual: ele alega que nem mesmo as crenças formadas a partir de alguma experiência direta, supostamente religiosa, e que seriam epistemicamente anteriores à crença na existência de Deus, podem ser consideradas básicas, quanto mais a crença teísta propriamente dita. Examinando os exemplos que Plantinga fornece, ele conclui que todos eles são mais complexos do que aparentam e requerem conhecimento prévio. Se se toma a proposição “Deus está falando comigo”, deve-se reconhecer, segundo Goetz, que ela sequer se formaria em um sujeito se este já não tivesse certa noção pelo menos do que significa “Deus” e que tipo coisa é “falar com alguém”. E saber tais coisas envolve experiência prévia.

Mas, para chegar a seu ponto, Goetz foca na noção fundamental dessa proposição, que é também a das suas irmãs, a noção de Deus. A essência de seu argumento é de que para o crente entender o mínimo dessa proposição, é preciso que ele saiba o mínimo acerca de Deus, a saber, que Deus é *outra pessoa* que não ele mesmo. Goetz acredita que essa distinção básica se dá pelas noções de *necessário* e *contingente*, ou seja, o crente sabe que ele não é Deus porque se reconhece como ser contingente e considera Deus um ser necessário (que existe por si). A proposição “Sou um ser contingente” seria epistemicamente anterior a “Eu não sou Deus” e, portanto, a “Deus está falando comigo”. Assim, Goetz afirma que o crente chega ao conhecimento de que não é Deus a partir de uma inferência baseada na crença básica de que ele é um ser contingente, o que faria da proposição “Deus está falando comigo” uma espécie de *inferência indireta*.<sup>130</sup>

Contudo, da maneira como o argumento de Goetz é construído, parece relativamente fácil reproduzi-lo indefinidamente, o que não anularia seu efeito contra a basilaridade da crença teísta, mas teria como resultado a constatação de que *não existem crenças básicas* em absoluto. A crença de que sou um ser contingente seria epistemicamente dependente da crença de que simplesmente sou, e eu teria de levar em consideração a distinção entre ser e não ser e acabaria me envolvendo com premissas e conclusões, que me fariam ver que a crença na minha contingência não é básica. Talvez

---

<sup>130</sup> Goetz, 1983, p. 481-482. Não se reproduziu exatamente o argumento de Goetz, uma vez que alguns pontos que ele apenas pressupõe são explicitados aqui. A ideia central do argumento, contudo, se mantém.

tenha sido o vislumbre desse resultado que tenha feito Koons argumentar diretamente pela não existência de crenças básicas, ainda que seu foco de início tenha sido também a suposta basilaridade da crença teísta.

Em “Plantinga on Properly Basic Belief in God” (2011), Koons apresenta o que ele chama de “teoria do pano de fundo (*background*)”, que tem como principal característica a interdependência epistêmica entre crenças singulares e teorias. De acordo com ele, não é a garantia da crença teísta que é visada por sua objeção, mas sua garantia enquanto apropriadamente básica. A garantia da crença teísta dependeria, na verdade, da garantia do pano de fundo no qual ela é acolhida quando da sua formação, e a garantia do pano de fundo dependeria da garantia das crenças singulares que o constituem. Ou seja, haveria um retorno ao estado de coisas inicial de onde Plantinga partiu quando começou a esboçar sua teoria da basilaridade da crença teísta, uma reafirmação da demanda evidencialista. Nas próprias palavras de Koons:

[...] a garantia flui em ambas as direções – não apenas dos juízos cognitivamente espontâneos para a teoria, mas da teoria de volta para os juízos cognitivamente espontâneos; um suporta o outro epistemicamente. [...]. Esse modelo do juízo cognitivamente espontâneo está em desarmonia com o fundacionismo e é incompatível com a noção de uma crença epistemicamente básica (e, portanto, com a noção de uma crença apropriadamente básica), mas ele nos permite dar uma abordagem unificadora a essas objeções [de que a epistemologia reformada é muito permissiva no tópico da basilaridade]. [...]. Sem esse exame de volta (da teoria para o juízo cognitivamente espontâneo), qualquer coisa vale.<sup>131</sup> (Koons, 2011, p. 13)

Note-se que o que ele chama de juízos cognitivamente espontâneos é o que Plantinga chama de crenças básicas, com a ressalva de que Koons não os considera básicos. A eliminação da basilaridade de crenças equivale, por sua vez, à negação do

---

<sup>131</sup> [...] warrant flows in both directions – not only from cognitively spontaneous judgment up to theory, but from theory down to cognitively spontaneous judgment; each bears epistemically on the other. [...]. This model of cognitively spontaneous judgment is out of step with foundationalism, and incompatible with the notion of an epistemically basic belief (and hence with the notion of a properly basic belief), but it allows us to give a unifying account to these objections. [...]. Without this downward check (from theory to cognitively spontaneous judgment), anything goes.

fundacionismo, como se pode depreender da leitura do primeiro capítulo desta dissertação. Apesar de Koons não entrar na questão sobre o que concederia garantia a crenças, ele defende que a mera formulação das linhas básicas de sua teoria já apresenta uma grande vantagem em relação à epistemologia reformada: a garantia das crenças singulares teria uma origem mais acessível a todos, uma vez que todas as crenças garantidas seriam formadas a partir de argumentos.

Em resposta aos objetores da epistemologia reformada que partem de algum tipo de teoria do pano de fundo, o passo mais razoável a se dar é averiguar se eles são eficazes na negação da basilaridade de crenças. Retomando o argumento apresentado por Goetz, se minha crença de que sou um ser contingente é epistemicamente dependente da minha crença de que eu existo, não seria esta um ponto de chegada definitivo no processo de garantia de crenças, podendo, por isso, ser considerada uma crença básica? Pelo menos é o que sugerem as meditações de Descartes. Mas os objetores ainda poderiam alegar que justamente por ser um ponto de chegada, deve se tratar de uma conclusão. Afinal, Descartes só chegou a ela depois de muito argumentar consigo mesmo.

Parece, pois, haver uma confusão quanto à linha de sucessão lógica no processo epistêmico de garantir. Realmente, a primeira verdade de Descartes, a de que “eu existo”, alcançada na primeira de suas *Meditações*, só surge depois de um processo relativamente longo de movimentos dialéticos, os quais se dão por meio de uma cuidadosa argumentação. Mas é preciso ter em mente que o objetivo de Descartes era encontrar os fundamentos últimos de todas as suas crenças, de modo que ele seguiu o caminho inverso do processo de formação de sua estrutura cognitiva, indo do topo do edifício para as suas bases. Sendo assim, o que ele fez, na verdade, foi realizar o que estamos chamando de processo de garantia de crenças. Ele realmente argumentou, mas não para provar que ele existe, e sim para *garantir* suas crenças. A crença de que “eu existo”<sup>132</sup> foi apenas o primeiro fundamento que ele encontrou, e nem foi o mais

---

<sup>132</sup> As meditações de Descartes se dão todas em primeira pessoa, de modo que se fala de um “eu” hipotético que, para fins de argumentação, deve ser distinto mesmo do próprio Descartes, uma vez ele vai descobrindo esse “eu” gradativamente. O emprego da sentença em primeira pessoa, entre aspas, é, pois, tentativa de não tornar simplória a argumentação cuidadosa de Descartes.



elementar, pois descobriu que a afirmação de sua existência estava condicionada a sua capacidade de pensar.

Esse condicional, contudo, não pode ser entendido como inferencial, pois para que o *cogito* cartesiano, “Penso, logo existo”, fosse uma inferência, seria preciso estipular uma premissa implícita, a saber, “Tudo que pensa, existe”, mas é esta sentença que será derivada do *cogito* (em um estágio mais avançado da investigação de Descartes), já que o *cogito* só trabalha com um “eu” individual, e a segunda sentença já se encontra no âmbito do universal. O *cogito* é básico. O que se quer mostrar com o que foi dito é que o condicional expresso pelo *cogito* é mais bem entendido como uma *consequência autoevidente*, similar à que foi usada no paradoxo de Russell e à que Plantinga usa para explicar de que modo a crença na existência de Deus permanece apropriadamente básica mesmo sendo consequência de outras crenças básicas acerca de Deus.

Toda a argumentação de Descartes não serviria para provar o *cogito*, pois toda ela o pressupunha desde o início. Por isso, seria mais apropriado chamá-la, com Descartes, de meditação do que de argumentação. Como já se observou anteriormente, por vezes o que é mais básico é o mais difícil de notar, justamente por estar tão próximo. Não se trata de defender que a primeira meditação de Descartes é totalmente correta, mas de mostrar que mesmo uma investigação escrupulosa, como é o caso dela, tem sua maior conquista na descoberta de suas pressuposições, daquilo que é básico. A teoria do pano de fundo, tal como foi elaborada pelos autores discutidos anteriormente, não é capaz de abrir mão da existência de crenças básicas sem perder significativamente poder explanatório.

Entretanto, se é possível manter de pé a tese da basilaridade da crença teísta, o mesmo já não se pode dizer tão facilmente quando se trata da basilaridade das demais crenças cristãs. Como já foi visto, diferentemente da crença teísta, que seria formada pelo próprio aparato cognitivo humano, as demais crenças cristãs seriam formadas no crente por um *processo cognitivo sobrenatural*. Uma questão que pode ser levantada legitimamente é: uma pessoa que se visse de repente acreditando de maneira aparentemente básica que Cristo ressuscitou, por exemplo, não teria razões para duvidar dessa crença? De onde ela teria saído, afinal?

A estranheza da situação pode ser considerada um anulador da garantia da crença. O crente que, consciente dessa estranheza, continuasse a sustentar a crença, estaria sendo incoerente, já que, presumivelmente, em outros casos em que seu envolvimento emocional não é significativo, ele leva em consideração a confiabilidade do mecanismo produtor de suas crenças, e a estranheza nesse processo de formação oferece bons motivos para se duvidar de sua confiabilidade.

Mas talvez a estranheza possa ser eliminada por meio de *reflexão* sobre os condicionantes envolvidos na formação da crença problemática. Depois de levar em consideração a descrição de Plantinga sobre o modelo A/C estendido, por exemplo, o sujeito pode considerar compreensível que a crença na ressurreição de Cristo tenha surgido nele daquela maneira misteriosa, já que esse teria sido o modo escolhido por Deus para que ela se formasse em suas criaturas.

Mas permitir que a reflexão entre em cena para ajudar, como nota Beilby,<sup>133</sup> é atribuir ao crente certo grau de responsabilidade na garantia de suas crenças. Se a garantia de suas crenças requer, em certos casos, a consideração cuidadosa das objeções que podem ser levantadas contra elas, então é lícito esperar do crente cuidado igual quanto a suas crenças como um todo. Até aí, nada de tão avesso à epistemologia reformada. Como já foi visto, o item coerentista da teoria de Plantinga tem realmente relação com o internismo, podendo comportar sem grandes problemas um grau moderado de responsabilidade (moderado em relação ao deontologismo clássico, que considera o cumprimento de deveres a principal causa de garantia de crenças).

Contudo, a necessidade da reflexão para assegurar a garantia de uma crença como a de que Cristo ressuscitou, por exemplo, parece indicar que o crente tem papel relevante nesse processo, e que a eficácia do modelo A/C estendido não seria tão alheia assim ao ser humano. É verdade que o modelo A/C estendido poderia permanecer como responsável exclusivo pela formação das crenças cristãs, mas parece necessário admitir que a aceitação das crenças formadas por ele estaria condicionada ao crente. Diferentemente das crenças formadas pelas faculdades cognitivas dele, que, apesar de estarem sujeitas também à reflexão, passam a constituir sua estrutura noética tão logo sejam formadas, as crenças formadas pela ação do Espírito Santo não parecem

---

<sup>133</sup> Beilby, 2005, p. 172.

(considerando-se a descrição de Plantinga de como esse processo ocorreria) integrar o as fundações do conjunto de crenças do sujeito tão logo sejam formadas. Indicativo disso é a já referida estranheza passível de surgir devido ao mistério da ação do Espírito Santo.

A eficácia do modelo A/C estendido depende não só da formação das crenças cristãs, mas de elas constituírem de forma garantida a estrutura noética do crente. Se a garantia parece requerer reflexão, e se essa reflexão parece ser requisito para aceitação, então a liberdade ou *livre-arbítrio* do crente se torna essencial para a eficácia do modelo. Essa é a opinião de Beilby.<sup>134</sup> Contudo, como foi visto na subseção 2.2.3 deste capítulo, o livre-arbítrio não desempenha nenhuma função no modelo A/C estendido. É provável que Plantinga tenha tido esta cautela para não desviar-se da fonte de inspiração da sua teoria, a teologia reformada. Mas a inexistência de livre-arbítrio também não constitui elemento do modelo A/C estendido. Plantinga deixou essa questão em aberto. As motivações dele, conforme arrisca Beilby, são, primeiro, comprometer sua teoria com o mínimo para minimizar a possibilidade de erro e, segundo, uma vez que nesse tema particular sua divergência com a teologia reformada é clara (ele acredita no livre-arbítrio), seria talvez temerário misturar a um discurso tão consonante com a teologia de Calvino um componente tão contrastante como o livre-arbítrio.<sup>135</sup>

Assim, o caminho para os que desejarem sustentar a basilaridade apropriada das crenças formadas pelo modelo A/C estendido parece delineado: incluir o livre-arbítrio entre os fatores envolvidos no processo de garantia. Entretanto, se é verdade que Plantinga deliberadamente buscou comprometer sua teoria com o mínimo para minimizar a possibilidade de erros, é questionável se o modelo A/C estendido foi um passo acertado nessa direção. A tese da basilaridade da crença em Deus é bastante verossímil e os dispositivos que Plantinga desenvolveu para defendê-la são coesos e estão conseguindo resistir às objeções. Mas que as outras crenças cristãs sejam básicas já não é tão verossímil, e a estipulação de um fator extra-humano como produtor dessas crenças contribui para tornar essa posição ainda mais frágil.

---

<sup>134</sup> Beilby, 2005, p. 202.

<sup>135</sup> Beilby, 2005, p. 202-203.

Um primeiro problema seria determinar quais crenças do cristianismo estariam sob a incumbência do modelo A/C estendido. A crença de que Jesus existiu, por exemplo, seria básica? E as crenças de que ele nasceu em Belém, era judeu e conhecedor da Lei judaica? Não é necessário apelar para o modelo A/C estendido para garantir essas crenças. A História tem se mostrado capaz de garanti-las. Talvez, então, as crenças acerca de eventos históricos relacionados com o cristianismo não sejam o que Plantinga tem em vista quando fala das grandes coisas do evangelho. É provável que ele esteja se referindo a crenças mais controversas como a crença na ressurreição de Cristo ou na sua imaculada concepção. Esses eventos, contudo, também são tidos pelo cristianismo como eventos históricos, e são estudados como tal por historiadores.

Argumenta-se, por exemplo, que os relatos sobre a ressurreição de Jesus são verossímeis do ponto de vista histórico, e até mais verossímeis que muitos outros relatos sobre personalidades em cuja existência se acredita sem grandes problemas com base nesses relatos. Mas a menção da ressurreição enfraquece drasticamente a confiabilidade dos relatos do evangelho, já que não se veem pessoas ressuscitando por aí e a ciência garante que isso não é possível. Talvez resida em problemas como esse o motivo que levou Plantinga a explicar a garantia de crenças cristãs controversas pela via básica, ao invés de pela via inferencial. Porém, uma vez que para realizar essa tarefa ele teve de apelar para a ação inefável do próprio Deus, por meio de seu Espírito, poder-se-ia dizer que ele saiu de um buraco para cair em outro.

Quem não acredita que a crença na ressurreição de Cristo seja inferencialmente garantida, não acreditará tampouco que ela seja formada basicamente pela ação interna do Espírito Santo. Pode-se afirmar que o interesse de Plantinga é na garantia das crenças cristãs para os cristãos, não sendo significativo, para essa garantia, que os não cristãos não compartilhem das mesmas crenças, dado que não compartilham das mesmas fundações epistêmicas. Mas, então, foi desnecessário Plantinga ter elaborado o modelo A/C estendido, pois as fundações do cristão já seriam capazes de garantir, para ele, suas crenças cristãs controversas.

Quem acredita que sua crença na ressurreição de Cristo foi formada basicamente pela ação do Espírito Santo, não teria boas razões para não acreditar na ressurreição dele *com base* nas premissas de que ele não era uma pessoa comum e de que o próprio Deus

atuou para realizar o que ninguém mais pode. Pessoas comuns, de fato não ressuscitam. Mas o filho de Deus seria capaz disso. Certamente os não cristãos não compartilhariam dessas premissas, mas de que modo poderiam mostrar que elas são incorretas? Não conseguiram mostrar isso até hoje. Eles podem cobrar do cristão, como de fato cobram, que ele mostre que as premissas são corretas. E a resposta mais razoável de um cristão, como de fato é a resposta de Plantinga, seria: “eu não sei como fazer algo que se pudesse chamar sensatamente ‘mostrar’ que alguma delas é verdadeira”.<sup>136</sup> Os antagonistas desse debate parecem, pois, estar irremediavelmente no mesmo barco.

---

<sup>136</sup> WCB, p. 169. A citação foi posta em um contexto que não é originalmente o seu, já que Plantinga se referiu aos modelos, e não às premissas que sustentariam uma crença cristã. Esse deslocamento, contudo, é pertinente, dada a natureza das premissas em questão.

## Conclusão

A epistemologia reformada já tem sua contribuição marcada na história da Filosofia. Ainda que ela não seja considerada hegemônica entre as abordagens epistemológicas contemporâneas, posto que não há nenhuma da qual se possa dizer que é hegemônica, ela já foi muito criticada ao longo dos anos e vem conseguindo se manter com certa destreza. Mas não sem sofrer danos.

Na consideração da resposta de Plantinga à objeção evidencialista, surgiu pela primeira vez a tese da basilaridade da crença teísta. Surgiu e veio para ficar. A argumentação de Plantinga feriu de morte o fundacionismo clássico e inaugurou uma nova busca por critérios de basilaridade de crenças. Foi levantada a hipótese de que a tese da basilaridade da crença teísta teria implicações mais significativas do que as que Plantinga já tinha explicitado, consequências para o debate acerca das crenças sobre Deus, a saber, a possibilidade de uma presunção de teísmo.

Com o objetivo de avaliar a consistência e o poder explanatório da epistemologia reformada, começou-se pelos seus critérios para a garantia de crenças, os quais foram confrontados com os princípios e críticas de Linda Zagzebski, defensora da epistemologia das virtudes. A análise comparativa entre essas duas abordagens epistemológicas mostrou que ambas estão muito próximas quanto a seus princípios, e naquilo em que se separam, Zagzebski se vê em dificuldades: por trabalhar com o obscuro conceito de *phronesis* (em epistemologia), não sustentar sua tese da imprescindibilidade do fator social no processo de garantia de crenças e por ser obrigada a aceitar um voluntarismo doxástico moderado, que, por sua vez, a impede de elaborar uma epistemologia das virtudes propriamente dita. Quanto à epistemologia reformada, o seu externismo mostrou-se realista e eficaz, pois o pouco que ele exige, os critérios de garantia que ela estipula podem realizar.

Desses critérios, apenas o da função apropriada foi analisado com mais vagar, dada sua centralidade. Mas uma discussão satisfatória sobre o tema está muito além do que esta pesquisa de mestrado deu conta de realizar. O objetivo da abordagem foi apenas mostrar que a conexão entre a noção de função apropriada e de plano de *design* é

passível de ser defendida, ao passo que a tentativa de fazer equivaler a noção de função apropriada à de função normal (favorável à sobrevivência do organismo) não é bem sucedida. O resultado modesto dessa análise serviu ao menos para que a dissertação seguisse com certa tranquilidade quanto a esse ponto tão árido.

A epistemologia reformada se move tendo sempre como ponto fixo a tese da basilaridade da crença em Deus, e nisso Plantinga parece ter acertado na aposta. Mostrou-se nesta dissertação que a objeção contra a basilaridade da crença teísta a partir da negação da própria existência de crenças básicas não é bem sucedida, uma vez que não é verdade que a garantia de uma crença sempre depende epistemicamente da teoria que a acolhe, mas, ao contrário, as melhores investigações devem se mostrar conscientes das pressuposições das quais partem, ou seja, das crenças básicas que sustentam ou sustentarão a teoria.

A aceitação, por parte de Plantinga, da possibilidade de uma fé inabalável parece dar razão à crítica que Swinburne faz à epistemologia reformada, a de que ela é, em grau relevante, avessa ou esquiva ao debate. Pois a tão buscada coerência, característica marcante da teoria de Plantinga, parece obrigar o crente a desejar sempre um grau mais elevado de fé, sendo a fé sem reservas uma espécie de ideal cristão, se se deve levar a sério os ensinamentos de Cristo, ao passo que nos evangelhos não se encontra estímulo à argumentação.

Por fim, o modelo A/C estendido não demonstra a mesma força que o modelo A/C, e a tese da basilaridade das crenças cristãs como um todo é bem menos verossímil que a tese da basilaridade da crença teísta. Além disso, o modelo A/C estendido parece desnecessário, pois a suposta basilaridade apropriada das crenças cristãs não é mais aceitável, para o não cristão, do que os argumentos que poderiam garantir as mesmas crenças pela via inferencial.

A avaliação final que esta pesquisa pode dar da epistemologia reformada de Plantinga, portanto, é de que ela é bem sucedida em defender a racionalidade da crença teísta. Ela tem princípios razoáveis e critérios coesos, que, unidos ao seu externismo, concedem a ela uma consistência admirável. Ela falha, contudo, em defender a racionalidade das crenças cristãs pela via básica e se expõe consideravelmente ao tornar

o modelo A/C estendido parte integrante sua. A via inferencial pode ser, se não mais eficaz, pelo menos tão eficaz quanto o modelo A/C estendido em garantir as crenças cristãs. Porém, o ponto mais relevante a ser considerado é o do papel que a noção de fé inabalável representa para a relação entre a racionalidade do crente e a fragilidade epistêmica pertinente a todos os seres humanos. Esse ponto, inclusive, está relacionado com o tema da possibilidade da presunção de teísmo no debate sobre a existência de Deus.

Certos pontos esboçados nesta dissertação serão objeto de pesquisa futura, a saber, a noção de função apropriada, o argumento contra o naturalismo, a possibilidade da presunção de teísmo no debate sobre a existência de Deus e a garantia das crenças cristãs pela via inferencial.



## Referências

- ARAÚJO, Marcelo de. **"Teorias do Juízo e Voluntarismo Doxástico no Debate Epistemológico Contemporâneo"**. In: *Ensaaios Filosóficos*, v. 1, 2010, p. 42-53.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Borheim. In: *Coleção Os Pensadores*. 2ª ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 45-236.
- BEILBY, James. **Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Epistemology**. Ashgate Publishing Limited, 2005.
- CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã** vol. 1. Tradução: Waldyr Carvalho Luz. Último acesso em 16/12/2017: [http://www.protestantismo.com.br/institutas/joao\\_calvino\\_institutas1.pdf](http://www.protestantismo.com.br/institutas/joao_calvino_institutas1.pdf)
- CANETTI, Elias. **Massa e Poder**. Tradução: Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CHEDIAK, Karla. **"Funções e explicações funcionais em biologia"**. In: ABRANTES, P. (org.). *Filosofia da Biologia*, Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 83-96.
- CLIFFORD, William. **The Ethics of Belief**. 1886. Último acesso em 16/03/2017: [http://people.brandeis.edu/~teuber/Clifford\\_ethics.pdf](http://people.brandeis.edu/~teuber/Clifford_ethics.pdf)
- \_\_\_\_\_. **"A Ética da Crença"**. In: MURCHO, D. (org.). *A Ética da Crença*. Tradução: Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2010[1877], p. 97-136.
- DESCARTES, René. **Meditações**. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2ª Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 85-89.
- FLEW, Antony. **"The Presumption of Atheism"**. In: GEIVETT, R. & SWEETMAN, B. (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press. 1992 [1972], p. 19-31.
- GETTIER, Edmund. **"Is Justified True Belief Knowledge"**. In: *Analysis* 23, nº 6, 1963, p. 121-123.
- GOETZ, Stewart. **"Belief in God is not Properly Basic"**. In: *Religious Studies* 19,

1983, p. 475-484.

JAMES, William. “**A Vontade de Acreditar**”. In: MURCHO, D. (org.). *A Ética da Crença*. Tradução: Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2010[1897], p. 137-174.

KOONS, Jeremy. **Plantinga on Properly Basic Belief in God: Lessons from the Epistemology of Perception**. 2011. Último Acesso em 08/01/2018: <http://faculty.georgetown.edu/koonsj/papers/Plantinga.pdf>

MCLEOD, Marc. **Rationality and Theistic Belief**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

PIACENTE JÚNIOR, José Carlos. “**A Herança Epistêmica Agostiniano-Calvinista em Alvin Plantinga**”. In: *Fides Reformata* XV:2, 2010, p. 21-42.

PLANTINGA, Alvin. **Is Belief in God Rational?**. 1979. Último acesso em 16/03/2017: <http://commonsenseatheism.com/wp-content/uploads/2010/02/Plantinga-Is-Belief-in-God-Rational.doc>

\_\_\_\_\_. “**Can Robots Think? Reply to Tooley’s Second Statement**”. In: TOOLEY, M. & PLANTINGA, A.. *Knowledge of God*. Oxford: Blackwell, 2008, p. 218-232.

\_\_\_\_\_. “**Justification and Theism**”. In: SENNETT, J. (ed.). *The Analytic Theist – An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, p. 162-186.

\_\_\_\_\_. “**Reason and Belief in God**”. In: PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 16-93.

\_\_\_\_\_. “**Rationality and Public Evidence: a reply to Richard Swinburne**”. In: *Religious Studies*, 37 (2), 2001, p. 215-222.

\_\_\_\_\_. “**Será a Crença em Deus Apropriadamente Básica?**”. In: MURCHO, D. (org.). *A Ética da Crença*. Tradução: Vítor Guerreiro. Lisboa: Bizâncio, 2010[1981], p. 175-196.

\_\_\_\_\_. **Warranted Christian Belief**. New York: Oxford University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Warrant: The Current Debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

\_\_\_\_. **Warrant and Proper Function**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

PICH, R. H. & MÜLLER, F. M.. “**Apresentação e uma Nota sobre Alvin Plantinga**”. In: *Veritas* 56:2, Porto Alegre, 2011, p. 5-13.

PLATÃO. **Teeteto**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora Universitária, 2001.

RUSSELL, Bertrand. “**Why I am not a Christian**”. In: EDWARDS, P. (ed.). *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. 1-17.

SWINBURNE, Richard. “**Plantinga on Warrant**”. In: *Religious Studies*, 37(2), 2001, p. 203-214.

TOOLEY, Michael. “**Reply to Plantinga’s Opening Statement**”. In: TOOLEY, M. & PLANTINGA, A.. *Knowledge of God*. Oxford: Blackwell, 2008. p. 184-217.

UCHÔA, Bruno. “**Epistemologia Reformada, Anuladores e Evidencialismo**”. In: *Interações* 6:10, 2011, p. 127-143.

ZAGZEBSKI, Linda. “**Religious Knowledge and the Virtues of the Mind**”. In: *Rational Faith - Catholic Responses to Reformed Epistemology*. Notre dame: University of Notre Dame Press, 1993, p. 199-225.